(M) CFI0503155
(F) CAG0598

Fr. PIO ALBERTO DEL CORONA de' Pred.
Arcivescovo tit. di Sardica

LA PICCOLA SOMMA TEOLOGICA

DI

SAN TOMMASO D' AQUINO

Vol. I.

TRATTATI DI DIO UNO E TRINO

1910

TIPOGRAFIA E LIBRERIA DOMENICANA
FIRENZE

LIBRERIA "PROPAGANDA" DI FERRARI E CASTELLO
ROMA

AI LETTORI

San Tommaso nel proemio della Somma Teologica *ci fa sapere che egli ideò e compilò quel suo lavoro secondo che si confaceva alla erudizione dei principianti, stringendo e recando a più severo ordine scienziale le cose altrove da lui trattate con più larghezza. E pure intorno a questa compilazione, ch'ei dice fatta in grazia e a servizio di giovani alunni, hanno ormai da oltre sei secoli affaticato l'ingegno i dottori commentando e traendo a luce sempre nuovi tesori. Nella* Somma, *scrisse un sapiente Tedesco, si studia e scuopre la filosofia della divinità. Le disquisizioni intorno alla conoscenza di Dio, dice un sapiente Francese, possono chiamarsi aurora della visione beatifica. E prima di loro i Padri del Concilio di Trento posero sull' altare accanto alla Bibbia la* Somma *di San Tommaso a far cenno, osserva il P. Ventura, che siccome la Bibbia è il più alto monumento della ragione di Dio, così la* Somma *è il più alto monumento della ragione dell' uomo.*

Oggi che il Pontefice Pio X, seguendo le orme del glorioso Leone XIII, chiama tutti allo studio dei volumi immortali dell' Aquinate, non sarà discaro ai laici se porgiamo loro nel nostro idioma questa Piccola Somma, *che contiene i trattati di Dio uno, di Dio trino, di Dio creatore, dell' opera de' sei giorni, dell' origine del primo uomo e del governo divino.*

Le trattazioni scientifiche della Somma non raffreddano il contemplante, lo scaldano. L'Angelico Dottore è aquila che vola e provoca e aiuta al volo verso la eterna ragione che Dio empie di sè e della bellezza sua inenarrabile.

Ne facciano esperimento i lettori, e ci sapranno grado di avere loro fornito questo presidio.

✠ Fr. Pio Alberto de' Pred.
Arcivescovo di Sardica

TRATTATO DI DIO UNO

QUESTIONE I.

NECESSITÀ DI UNA DOTTRINA SACRA.

§ 1. — Oltre le discipline filosofiche occorre un' altra dottrina a governare la umana vita, ed è quella che si chiama dottrina sacra. E in vero, è mestieri che tutti gli uomini conoscano il loro ultimo fine per dirizzarvi i loro atti, è mestieri che lo conoscano tutti e per tempo, perchè la vita è fugace e avvi per tutti un destino immortale da conseguire, è mestieri che lo coscano senza mescolamento di errori, perocchè dalla conoscenza della verità dipende la salute dell' uomo. Ora tutti gli uomini, per tempo e senza mescolamento di errori non possono arrivare al conoscimento di verità sì sublimi mercè del lume naturale della filosofia. Onde è di necessità che ci sia fornita siffatta conoscenza dalla sacra dottrina, che è per divina rivelazione.

Natura della sacra Dottrina.

§ 2. — La sacra Dottrina è veramente scienza, ed è agevole il dimostrarlo. La scienza è un conserto di conclusioni che si traggono da princìpi certi ed evidenti. I princìpi o le verità generali sono, come a dire, la fonte della scienza, ma la scienza propriamente sta nelle conclusoni che si traggono ragionando da que' princìpi. Ora la dottrina sacra ha i suoi princìpi, che sono le verità da Dio rivelate, e da queste trae con severo e lucido ordine le sue conclusioni. Queste verità rivelate, sono certe e di certezza divina, ma non hanno il fulgore della evidenza quanto all' intrinseco legame dei termini, il che però non nuoce nè toglie che la dottrina sacra sia vera scienza. Il musico ha la sua scienza e con quella si governa ne' suoi lavori, se non che i princìpi da cui trae le sue conclusioni non sono a lui manifesti; il fulgore della evidenza si ha nella scienza superiore che è l' aritmetica. Così l' ottico si riposa nella certezza de' suoi princìpi che non sono evidenti a lui, ma al geometra, la cui scienza è più sublime. E questo avviene nella sacra dottrina; noi ci adagiamo nella certezza delle verità rivelate e ne tiriamo molte inferenze; ma quelle verità, che ci son certe, non ci rifulgono di pari evidenza. Splendono peraltro di evidenza nella scienza più sublime dei beati e di Dio: a loro che vivono inabissati nella eternità

il mistero ha il fulgore della evidenza. La fede è per noi un crepuscolo aureo, e ci basta per viaggiare ai destini eterni e alle chiarezze della immortale patria.

Del primo e principale fonte della sacra Dottrina.

§ 3. — Abbiamo detto che la sacra dottrina trae le sue conclusioni dagli articoli di fede che sono le verità rivelate divinamente. Queste verità rivelate sono i principi ed i germi; le conclusioni che se ne traggono argomentando, ne sono, a così dire, la fioritura. Ora le verità divine si acchiudono per la massima parte nel tesoro della Scrittura che è il primo e principale fonte della sacra dottrina.

Della santa Scrittura, per quanto si attiene al nostro proposito, sono da fare due investigazioni, cioè se essa adoperi convenientemente le immagini delle sensibili cose per ammaestrarci, e se possa avere più sensi sotto il velo di una medesima lettera.

E anzi tutto si afferma che la Scrittura convenientemente per via di similitudini di cose corporee e sensibili ci erudisce e ci educa. La Scrittura santa è data all' uomo da Dio, il quale è sì sapiente che provvede a tutte le cose in modo soave, secondochè si addice alla natura e all' indole di ciascuno. Ora è naturale all' uomo che si aiuti del sensibile per salire all' intelligibile, essendochè la umana conoscenza dai sensi

prenda i primordi. Si attempera pertanto Iddio alla natura dell' uomo quando gli fa rilucere nello specchio delle immagini sensibili la sembianza delle cose spirituali. Onde dice San Dionigi essere impossibile che il divino raggio rifulga a noi se non coperto della varietà dei velami sacri.

Inoltre la Scrittura santa è proposta agli addottrinati e agli idioti secondo la bella frase di Paolo: *io sono debitore ai sapienti ed agli insipienti.*. (Ai Rom., 1, 14). Ora gl' idioti e rozzi non possono levarsi al conoscimento di cose intelligibili e divine, se non vi sono recati quasi per mano da paragoni di visibili cose.

E qui vuolsi notare che la Scrittura divina e la poesia umana adoperano immagini sensibili, ma con diverso intendimento e per diversa ragione. La poesia umana ne usa a diletto per abbellimento, la Scrittura divina per necessità ed utilità nostra, per educarci al mistero.

Nè si dica che disconviene appresentare Dio sotto la figura di sostanze corporee e basse, come quando si paragona al leone e alla pietra; imperocchè vi hanno belle e sublimi ragioni di cotale magisterio. La prima ragione è che per quelle immagini il nostro animo si libera più e più dallo errore, inquantochè, manifestamente apparisce che le proprietà delle sostanze corporee non possono nulla cadere in Dio, e così si pare sempre meglio che Dio è al di sopra di tutto il sensibile e il pensabile dall' intelletto creato.

La seconda ragione è che questo modo di addottrinamento si addice meglio allo stato della presente vita; ed invero, noi siamo spiriti incorporati, abbiamo i sensi che recano a noi quel che hanno esplorato nel visibile universo, e forniscono la materia ai fantasmi. Nella vita terrena abbiamo mestieri di contemplare e di cogliere la verità intellettuale vestita di sensibile forma; il volgerci direttamente allo splendore dell' intelligibile sarà cosa della vita celeste. La terza ragione è che siffatte immagini che sono specchio ai degni, sono anche nubi agl' indegni. E questa è legge di provvidenza che le pudiche bellezze della verità siano celate ai non casti. *Le sante cose,* dice il Vangelo, *son da negare ai profani.* (Matt., xv, 26).

I diversi sensi della divina Scrittura.

§ 4. — La seconda investigazione da fare è questa, se la divina Scrittura abbia più sensi sotto il velo di una medesima lettera. La quale indagine è di gran rilievo al maestro in divinità che dee ben conoscere il primiero fonte da cui argomentando trae le sue conclusioni.

E di vero, la Bibbia è scrittura dello spirito Santo da cui trae l'origine e lo splendore. Ora questo è il divario che corre tra la scrittura dell' uomo e la scrittura di Dio. che nella umana le parole solamente significano, nella divina le parole e le cose. Dio è il sovrano delle volontà e degli eventi e colla eternità del suo

sguardo abbraccia tutte le cose, onde è in sua balìa il fare che anche le cose nascoste sotto il velame delle parole abbiano la forza di significare quel ch' Ei stanziò di fare nel suo eterno consiglio. Il perchè nella Scrittura vi debbono essere per lo meno due sensi, l'uno che emerge dalle parole, l'altro che si trae dalle cose. *E in ciò*, dice San Gregorio, *sta la bellezza della Scrittura divina, in quel che ti narra un fatto, ti manifesta un mistero.* Ti parla d'Ismaele e di Isacco, i due figli di Abramo, e ti accenna i due testamenti, le due leggi della servitù e dell'amore.

La Scrittura ha quattro sensi. Il senso che emerge dalle parole si appella ed è letterale. Quello che si trae dalle cose si appella mistico, cioè recondito e segreto, e si sparte in tre, l'allegorico, l'anagogico e il morale. E in vero, nelle Scritture del vecchio patto sono cose che adombrano il patto nuovo, ed ecco il senso allegorico. Nel patto nuovo sono cose che adombrano la patria celeste, ed ecco il senso anagogico. In Gesù Cristo poi e in coloro che furono ai prischi giorni tipo di Lui, sono cose che adombrano ciò che dee farsi da noi, ed ecco il senso tropologico ossia morale.

Cotale spartimento di sensi non è senza una profonda ragione filosofica, perocchè tra il nuovo e vecchio testamento, tra la via e la patria, tra il Cristo e i cristiani corre stretta attinenza, come tra l'abbozzo e la statua bella e compita,

tra l'inizio e il fine del movimento, tra le membra e il capo di un corpo. Queste tre attinenze che nessuno può disconoscere, brillano nei tre sensi mistici che abbiamo già divisati.

La parabola si dee recare al senso storico e letterale, perchè le voci nella Scrittura o significano in senso proprio o in senso figurato o traslato, come lo chiamano. Onde non la figura ma la cosa espressa dalla figura o parabola si attiene al senso storico e letterale, e così rimane dimostrato che quattro sono i sensi della parola di Dio.

E qui si potrebbe dire che questo significato delle parole e delle cose fornisce occasione di equivocare. Ma si risponde che non ne può seguire fallacia o inganno, perocchè l'argomento si trae dal senso letterale che è il primo e il fondamento di tutti gli altri. E poi il magistero dello Spirito Santo è così soave che se in un luogo ti ammaestra sotto il velame mistico, di quella cosa medesima ti addottrina in senso letterale e in modo palese altrove.

La Scrittura può avere due sensi sotto il velo di una medesima lettera, ambedue storici, intesi e voluti esprimere dallo Spirito Santo. Ad esempio nella Lettera agli Ebrei Paolo allega le parole dette di Salomone nel secondo Libro dei re (II. 7,); *Io sarò a lui padre ed egli a me figlio.* Le quali parole Paolo intende di Cristo. Nel senso pertanto men principale si intendono di Salomone, figlio di David; nel senso

più principale, che è quello inteso dallo Spirito Santo, s' intendono di Gesù che è il Salomone divino.

La ragione di questo doppio senso in una lettera stessa si è che la Scrittura contiene ed esprime i pensamenti di Dio, il cui intelletto può molte cose insieme comprendere, dovechè l' intelletto creato una cosa per volta apprende, e ciascuna con la sua propria idea che ne specchia la essenza.

Di qui si vegga e ammiri la ineffabile condiscendenza di Dio nell' ammaestrarci. Dio stesso dice in Osea (XII): *Mi sono assomigliato in mano ai profeti moltiplicando le visioni.* Nel Salmo (77) dice: *Aprirò in parabole la mia bocca.* Ecco; la verità eterna si viene a mettere in mano ai profeti, cioè si ammanta di sensibili immagini per far tralucere il suo raggio ai mortali. La sapienza increata sceglie ne' suoi tesori delle verità sublimi e le adombra in parabole per addotrinare i piccoli, accostumati a cogliere tutto per via dei dei sensi. Ma in quel che Dio si abbassa ai veli e ai sensi dell' uomo, l' uomo è levato allo splendore del primo Vero, e ai raggi della bellezza eterna si scalda.

Unità della sacra Dottrina

§ 5. — La sacra Dottrina ha la sua unità e la trae dall' unica maniera di considerare le cose di cui ragiona. Essa riguarda Dio, l' uomo e il mondo in ordine al divino lume della rivela-

zione, cioè afferma quel che Dio ha manifestato. in modo peculiare ed esterno di sè e delle opere sue. Così, ad esempio, la potenza del vedere in noi per l' occhio, che è il sensibile organo, coglie la pietra, l' albero e l' animale, che sono ben diverse cose, ma le coglie sotto l' unico aspetto dell' essere colorate, il che appartiene alla vista.

La scienza eterna di Dio è una e semplice e abbraccia tutte le cose, e di questa unità gloriosa ritrae la sacra dottrina che è una impressione della scienza divina in noi.

Indole della sacra Dottrina.

§ 6. — La sacra Dottrina è eminentemente speculativa e pratica, perocchè discorre delle divine cose e delle azioni umane, secondo che possono essere conosciute al lume della rivelazione, ma è più speculativa che pratica, più precipuamente ragiona delle divine cose, che degli atti umani, e di questi tratta, in quanto ci sono sentiero e scala alla conoscenza di Dio.

Nobiltà della sacra Dottrina.

§ 7. — La sacra Dottrina trascende tutte le scienze speculative e pratiche, ed ha uno splendore di nobiltà singolare. La quale nobiltà si desume sì dalla sua certezza e sì dall' altezza del suo subbietto. E di vero, la certezza della sacra Dottrina nasce dal divino lume della rivelazione che non può fallire, laddove la certezza

delle umane scienze nasce dalla umana ragione che è un lume fioco e fallibile.

L'obbietto poi, ovvero le cose di cui tratta la sacra Dottrina sono tali che per la loro altezza trascendono l' intelletto creato, dovechè le cose appartenenti alle umane scienze non travalicano le forze della ragione.

Nè si dica che la maggiore certezza sembra stare dal lato delle naturali scienze, de' cui principii nessuno dubita, mentre intorno alla sacra Dottrina e ai principii di essa si affacciano a noi molti dubbi: imperocchè si risponde che i principii della sacra Dottrina sono certissimi in sè, ma quanto a noi non ci appariscono così certi a cagione della fievolezza dell' intendimento nostro. Laonde se ci rampollano in mente que' dubbi, non è perchè sieno incerte le cose, ma perchè l'intelletto nostro è fiacco, e come diceva Aristotele, dirimpetto alle cose che sono manifestissime in natura, è come l'occhio del pipistrello di contro al sole. E tuttavia il minimo che si può asseguire del conoscimento di cose altissime è più desiderabile e da porre innanzi al conoscimento certissimo delle minime cose, siccome il medesimo filosofo aggiunge sapientemente.

Le verità naturali sono meglio proporzionate alla umana mente, e la penetrano del loro fulgore e ne appagano la brama. Ma le verità soprannaturali che hanno lo splendore della evidenza nella sublime scienza de' beati, non si attemperano per ugual modo all' umano ingegno,

nè lasciano sempre e in tutti quella serena quiete che l' intelletto gusta al rifulgere della evidenza rapitrice dell'assenso.

La sacra Dottrina poi, inquanto è pratica, trascende tutte le scienze pratiche, perchè il fine di essa è la beatitudine eterna, alla quale si sottordinano tutti i fini delle altre pratiche discipline.

Sublimità della sacra Dottrina.

§ 7. — La Dottrina sacra è sapienza. E in vero, sapiente è colui che contempla le prime e somme cagioni degli esseri e secondo quelle giudica e ordina, come, ad esempio, sapiente dicesi l'architetto che divisa nel suo intelletto la forma dell' edifizio e fa servire al suo fine gli altri che ministrano a lui nel lavoro. Ora la sacra Dottrina ci fa contemplando assorgere alla suprema delle cagioni che è Dio, e ci fa sapere del primo e supremo Essere non ciò che si può conoscere di lui dallo specchio delle creature e a guida del naturale discorso, ma ciò che Dio sa di se stesso e ad altri ha con esterna rivelazione comunicato. *Quel che è noto di Dio*, diceva Paolo ai Romani *fu manifesto a loro*, (I, 19) cioè ai sapienti del paganesimo, ma costoro fecero sosta nel portico brillante della natura, nel vestibolo del santuario, e videro solo tralucere i bagliori dell'eterna bellezza. Peraltro non salirono a contemplare i penetrali della vita gloriosa di Dio, della vita inenarrabile di questa increata e creatrice essenza, della quale il Figliuolo narrò

a noi qualcosa, facendoci, per dir così, assistere alla eternale conversazione del Padre col suo Verbo e col suo Spirito.

Il subbietto della sacra Dottrina.

§ 9. — Dio è il subbietto della sacra Dottrina, la quale per questo si appella Teologia, che suona sermone o ragionamento di Dio. E in vero, tutte le investigazioni e disquisizioni di essa sono intorno alle segrete cose della divinità, cioè intorno alla divinità risguardata nella sua essenza e nella sua vita e nelle sue mirifiche operazioni.

Inoltre le verità rivelate, che sono i principii e i fonti della Teologia, hanno per subbietto la increata divinità che vive inabissata ne' cieli eterni e in grembo alla gloria. Ora quel che è il subbietto dei principii è anche il subbietto della scienza che si acchiude tutta ne' principii, come il fiore nel germe.

§ 10. — La Teologia è argomentatrice, cioè si aiuta della ragione e del ragionamento per dimostrare quello che afferma o nega delle divine cose. Essa veracemente dimostra, non già i suoi principii, ma le sue conclusioni. E qui è da por mente che i principii della Teologia sono gli articoli di fede, cioè le verità rivelate, le quali non possono essere dimostrate con argomenti, perchè sono pensieri di Dio trascendenti la forza dell' intelletto creato. Per altro poste le verità da Dio rivelate, da queste traggonsi altre verità peculiari che vi sono inchiuse.

Ora questo trarre una verità da un' altra, colla quale è collegata, chiamasi raziocinio o ragionamento, come la potenza intellettuale d' inferire un giudizio da un altro si chiama ragione, immortale raggio di Dio. L' andare poi dal noto all' ignoto, traendo l' uno dall' altro con la forza della ragione appellasi argomentare.

È da notare che l' addottrinato nella scienza sacra, se si avvenga a disputare con gli Eretici, piglia i suoi argomenti dalla Bibbia che essi ammettono come parola divinamente ispirata e gli trae ad ammettere cose che non concedono; se poi s' imbatta in chi nulla concede delle cose rivelate, come sono i pagani, e allora non può argomentare dalla Bibbia, ma è uopo che si ristringa a mostrare la nessuna efficacia delle ragioni allegate, perocchè è certo che contro la verità infallibile della Scrittura non si può arrecare dimostrazione che vera sia: abbiamo di ciò un esempio nelle umane scienze.

Nelle filosofiche discipline avvi la metafisica che è regina, e che travalicando le parvenze sensibili si leva a investigare l' essere e le proprietà dell' essere. Ora se il metafisico è di contro a chi nega i suoi principii, ma concede qualcosa, e allora tesse un' argomentazione vera, ma se l' avversario non concede niente, e allora il metafisico si briga di sciogliere gli argomenti.

La umana ragione ha dei sofismi da opporre alla Dottrina sacra, ma quei sofismi come nubi al vento e come nebbie al sole vanno in dile-

guo. Si ponga mente a questo discorso. Il vero non si oppone al vero, il perchè se la scienza umana ha del vero, dee accordarsi colla verità che è rivelata da Dio.

Inoltre la rivelazione divina ha i misteri, la ragione umana gli assiomi. Dai misteri si traggono le verità della scienza divina, dagli assiomi le verità della scienza umana. Ma dissidio non può essere tra le scienze, come dissidio non è tra i loro principii, conciossiachè gli assiomi e i misteri procedano dal medesimo fonte che è il supremo intelligibile, Iddio. Due raggi che emanano dal medesimo principio non si oppongono, non sono incompossibili, ma si attemperano ad armonie divine, e rivolano di conserva all' unica sorgente della prima e increata luce. Tutti dunque i sofismi, comunque brillino, sono lievi nubi che si pongono tra il sole eterno e e la umana mente, ma son nubi, e il sole della verità eterna o tosto o tardi le scioglie.

QUESTIONE II.

DI DIO.

§ **1.** — Cinque sono i grandi argomenti che la umana ragione adopera a dimostrare la esistenza del primo Essere, e li trae da ciò che osserva e vede splendere intorno a sè, cioè dal movimento, dalle cause, dall' alternarsi de' con-

tingenti e de' necessarii, dai gradi di perfezione delle cose, dall' armonia stupenda dell' ordine universale.

Vediamo il primo argomento.

§ 2. — Esiste il primo movente che non è mosso e che è scaturigine di ogni moto, e questo movente si appella *Dio*. L'argomento presuppone che il moto esista e che ogni mosso si muova per un impulso che vien di fuori. Quanto alla prima affermazione, che cioè il moto esista, è palese e certa. La mia anima muove la mano, la mano lancia la pietra, la pietra lanciata all'albero, ne muove il fogliame che già agitavasi al soffio dei venti. Il moto è negli animali, nelle piante, negli astri che si muovono a ritmo e con legge da stupirne la umana mente. Il tempo stesso in che viviamo è la misura della successione nel movimento, e a guisa di fiumana ci porta via.

La seconda cosa da dimostrare si è che ogni mosso è mosso per un impulso che gli viene di fuori. E in vero, il movente è in atto, essendochè il muovere sia un trarre della potenza all' atto, come, ad esempio, il fuoco, che è caldo in atto, investe il legno che era in potenza a scaldarsi, e per siffatta guisa lo muove ed altera. Ora ripugna che una e medesima cosa sotto un medesimo aspetto sia in atto e in potenza, perocchè sarebbe e non sarebbe in atto, il che non può concepirsi. Laonde rimane chiarito che ogni mosso, inquanto tale, si muove per un impulso che gli viene da un altro.

Ciò posto si afferma che in quei gruppi di moventi e di mossi che popolano lo spazio, non si può ire all' infinito, conciosiachè l' infinito non abbia nè il primo nè l' ultimo. Rimosso poi e tolto il primo, non si moverebbe il secondo, perocchè il secondo muove inquanto è mosso dal primo, e così niente avrebbe moto nell' universo, il che è smentito dai nostri sensi. Convien dunque dire che tutti i movimenti fanno capo a un primiero fonte che fa muovere tutto ed è immoto.

§ **3.** — Esiste la primiera e somma cagione che è sorgente di ogni efficienza causale, e questa primiera e somma cagione si appella *Dio.*

Vi sono due cose che bisogna svolgere da principio. La prima è che in natura si ammira un ordine di cagioni che del continuo producono i loro effetti. La pianta germina la pianta, l' animale genera l' animale, e tutta la creazione è un conserto magnifico di cause delle quali ciascuna è come l' anello di una catena.

L' altra cosa da considerare si è che niente può essere causa efficiente di sè. Negando questo si verrebbe ad affermare che una cosa è anteriore a sè, preesiste a sè, essendochè ogni cagione sia preesistente all' effetto, il che ripugna. Laonde rimane dimostrato che nessuna cosa è causa effettrice di sè, ma dee riconoscere un principio da sè distinto che la tragga all' atto della sua esistenza.

Ora in que' cicli di cagioni efficienti non si

può procedere all' infinito, come fu dimostrato de' moventi e de' mossi. E di fermo, nelle cagioni sottordinate il primo è causa del mezzo e il mezzo causa dell' ultimo, o sia uno il mezzo o anche molti. Rimossa pertanto la prima causa, si torrebbero via le altre cause, nè vi sarebbero più effetti da scaturire, il che non può concepirsi. Laonde richiedesi che le molte cagioni si raggruppino e facciano capo a una cagione primiera e somma che sia sorgente di ogni causale efficienza nell' universo.

§ 4. Avvi un necessario e assoluto che ha in sè la necessità del suo essere e ne è fonte ad altri, e questo assoluto si noma *Dio*.

L' argomento presuppone due cose. La prima è che vi hanno degli esseri contingenti, che cioè ponno esistere e non esistere, come si fa palese dalle generazioni e corruzioni succedentisi in natura, nelle quali ci si mostra questo perenne apparire e disparire dell' essere.

La seconda cosa è che vi hanno esseri necessari, i quali sono e non ponno non essere. Si ponga mente a questa ragione. Se tutti gli esseri fossero contingenti, cioè possibili ad esistere e non esistere, e nulla vi fosse di necessario, ne seguirebbe che nulla avrebbe potuto cominciare ad esistere. E di vero, il possibile qualche volta non fu, onde se tutto è possibile, è vero il dirsi che qualche volta non vi fu nulla, e così neppure al presente esisterebbe nulla dappoichè il possibile non esce all' atto

della esistenza se non recato e spinto da ciò che è. Dal quale ragionamento s' inferisce che in natura vi hanno esseri contingenti, ed altri ve ne sono che si appellano necessari.

Ora quel che è necessario o ha la ragione della sua necessità in sè o la tragge d'altronde. Ma in questi esseri che traggono d'altronde la propria necessità non ci si può stendere all' infinito, essendo certissime a seguirne le inconvenienze già dette, e però si conchiude che nel gran mare dell'essere conviene approdare alle rive di un supremo e assoluto che non tragga d'altronde la sua necessità, e ne sia fonte ad altri. Egli è da sè, non può non essere, è perchè è; e quando vuole affermare sè ai mortali dice con maestà di accento inimitabile: *Io sono chi sono*, EGO SUM QUI SUM, come nell'Esodo, III, 14.

§ 5. — Avvi il primo ente che è il fonte di ogni essere, il primo buono che è il fonte di ogni bontà, e questo primo ente e primo buono si noma *Dio*. Qui la dimostrazione si rende agevole, presupponendo che vi ha il primo e massimo ente in natura, e che questo massimo ente e massimo buono è principio e cagione di tutto ciò che splende di verità, di bontà e di bellezza.

E quanto al primo, è palese che noi parlando delle cose le diciamo più e meno vere, più e meno buone, più e meno belle. Ora il più e il meno diconsi delle diverse cose, secondo che si accostano più o meno all' uno che è massimo ed ot-

timo, come, ad esempio, il più o meno caldo si dice pel maggiore o minore accostamento al fuoco che è massimamente caldo.

Ora ciò che è massimo ed ottimo in un genere è principio e cagione di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, che è sommamente caldo, è cagione di ogni caldo in natura. Onde conseguita che il massimo ente e il massimo buono sia principio e cagione di ogni essere e di ogni bontà che apparisca ovunque nell' universo.

§ 6. — Avvi un supremo intelletto che ordina tutte le cose naturali e le drizza al fine. E questo supremo ordinante e governante si chiama *Dio*.

La proposizione piena e feconda si svolge e si dimostra così. Noi osserviamo nel sensibile universo i corpi naturali tendere a un fine, essendochè tutti o sempre quasi sempre operino a uno stesso modo per conseguire ciò che è l'eccellente e l'ottimo a ciascuno di loro Ora questo conato al fine e all'ottimo è baleno d' intelletto, a cui si appartiene il discernere le attinenze dei mezzi al fine.

Ma i corpi naturali non hanno intelletto in sè, perchè immersi nella materia ; dunque avvi un intelletto che si sovrappone a tutto e tutto indirizza con legge d'ordine al fine.

Si vegga la sapienza dell'antico dettato « il lavoro della natura è un lavoro d' intelligenza ». Il tessuto infatti di una pianta, il ricamo di

un'alga, la squisita geometria di una foglia, son raggi dell' intelletto del geometra eterno, del supremo governante che pose legge all' atomo e all'astro.

E qui si potrebbe argomentando dire che posto l' uno dei contrari si toglie l'altro, e che quindi posto il sovrano bene, che è Dio, non dovrebbe essere vestigio di male nell' universo. Si risponde che dalla esistenza del sovrano bene conseguita che Ei non debba avere nessun male in sè, ma non siegue che debba impedire e torre ogni male fuori di sè. Ei lo lascia emergere dalle cause o naturali o libere, sì perchè l' ordine di sua sapienza il richiede, e sì perchè ha il segreto di trarre dal male il bene, la qual cosa è argomento di sua possanza.

Nè si dica che le cose naturali procedono dalla natura e le razionali dalla ragione e dall' arbitrio dell' uomo, e che quindi non è mestieri di assorgere a quell' Uno che sia causa e fonte di tutto. Imperocchè rimane sempre vero che le cose naturali portano l' impronta dell' intelletto e intelletto non hanno in sè, laonde vogliono essere recate a un intelletto sovrano che è sopra a tutto e a cui nulla sfugge. Le cose poi emergenti dalla ragione e dall' arbitrio dell' uomo sono mutevoli e manche, il perchè fa di mestieri rapportarle a una ragione più alta e incommutabile, che è la ragione increata.

In fine si noti il procedimento delle argomentazioni. Noi andiamo dal moto alla efficienza

causale, dall' efficienza all' essere, dall' essere alle perfezioni che sono i modi dell' essere, e dalle perfezioni all' ordine che rifulge nell' avviamento di tutte le cose ai loro peculiari fini e al loro fine supremo. Calcando questi cinque sentieri la ragione umana s' imbattè nell' immoto che muove tutto, nella primiera cagione che dà la virtù fattrice alle cause, nell' assoluto che ha da sè la plenitudine e lo splendore dell' essere, nel sostantivo di tutte le perfezioni, nel supremo intelletto che governa con amore l' eterno giro dei mondi.

QUESTIONE III.

DELLA SEMPLICITÀ DI DIO.

§ 1. — Conosciuto di una cosa qualsiasi se ella è, conviene indagare il come ella è, per giungere a scoprirne la essenza. Ma siccome di Dio ci è ignota la essenza, ne conseguita che noi non possiamo investigare ciò che è, ma più tosto ciò che non è, sceverando dal concetto di lui le cose che gli disconvengono, come sarebbe il moto, la composizione e simili. E anzi tutto è a dire della semplicità, per la quale ogni maniera di composizione è rimossa e tolta dal supremo Essere.

§ 2. — In Dio non vi ha composizione di parti quantitative, imperocchè Dio non è corpo. La dimostrazione non è malagevole. Dio è il primo movente immoto e come tale non può essere corpo, perchè ogni movente corporeo in quel che muove è di necessità mosso per un impulso che gli viene d' altronde.

Tutta la fiumana dei moti corporei che si succedono senza posa e s' incalzano come onde, mette foce nella eternità dello spirito, che è la scaturigine vera del movimento. Quindi la splendida e profonda espressione di Paolo apostolo: *in Dio ci moviamo.* (Att., XVII, 28).

Dio è il nobilissimo degli enti, il perchè non può essere corpo. E di fermo, ogni corpo o è, o non è vivo. Se è spoglio di vita, avvi un che di più nobile ed è il corpo vivo. Se poi vive, e allora è manifesto che non vive in quanto corpo perchè altrimenti ogni corpo vivrebbe, il che non si avvera. Laonde ei vive mercè dell'anima, e l' anima, questa sussistenza semplice che gli comunica la misteriosa scintilla, è più preclara del corpo.

Dio è il primo ente assoluto, dunque Ei non è il corpo, conciossiachè il primo ente sia il puro atto che si scevera da ogni ombra di potenzialità, la quale è propria dei corpi. E qui si ponga ben mente a una dottrina che è fondamento in filosofia e in teologia, e ricorre sempre.

Ogni cosa creata è un atto misto di potenza passiva, e vuol dire che essa è uscita da una

potenza attiva ed ha un' attitudine a diventare ciò che non è. Si chiama mistura e ombra quella potenza passiva, perchè è un che di straniero all' atto e ne offusca, a dir così, lo splendore. Ma Dio è purissimo atto senza labe nè mistura, e non si avvolge in queste ombre di potenzialità. Non emerge da nessuna potenza attiva, il tutto anzi emerge da Lui: non ha attitudine a divenire quel che non è, perocchè Egli è tutto. Dunque ogni fantasma di corpo si sgombri dal concetto di Dio.

Nè si dica: la Scrittura attribuisce a Dio le tre dimensioni che convengono al corpo, gli attribuisce membri e parti corporee, la postura nello spazio e la proprietà di essere termine di un movimento locale; perocchè si risponde che avvi una quantità corporea, posta nelle tre dimensioni che sono il lungo, il largo e il profondo, ed avvi una quantità di virtù che si attribuisce anche allo spirito. La profondità in Dio è la virtù di penetrare le cose occulte o la incomprensibilità della increata essenza, l' altezza è la eccellenza del potere sovrano, che trascende tutte le forze, la lunghezza è la durata dell'eterno essere, la larghezza è l' affetto dell' amore che abbraccia tutto. Ecco le dimensioni di Dio.

L' occhio di Dio di cui si fa motto nella Scrittura è l' atto del vedere, non sensibile ma intellettuale, come la mano di Dio è la virtù fattrice di tutto. Dicesi che Dio siede ad esprimere la somma autorità e immutabilità di lui;

dicesi che sta, per significare la sua fortezza.

La Scrittura grida: *accostatevi a lui*, ma non lo afferma termine di un moto locale. A Dio si va e si corre coi passi della mente che contempla e ama, e non coi passi del corpo. E quando è detto che noi siamo fatture della sua mano, a immagine e somiglianza di Dio, non vuole intendersi che Dio sia spirito vestito di corpo, come noi siamo. Dio è tutto intelletto, e noi siamo a Dio somiglianti, perchè portiamo sulla fronte di questo corpo il raggio immortale dell' intelletto.

Sulle cime luminose della creazione corporea brilla la pura intellettualità di Dio, il cui bagliore riverberando sulla materia fa la bellezza dei corpi.

§ **3.** — Dio non è composto di materia e di forma. E anzi tutto è impossibile che in Dio sia materia, perocchè Egli è puro atto senza adombramento di potenza passiva e però senza materia. E di fermo, la materia involge la potenzialità, in quanto ha l' attitudine a diventare ciò che non è e a ricevere gli splendori dell' atto, laddove Dio nulla ha in sè di potenziale da svolgere, ma chiude nella sua essenza tutta la luce dell' atto senza le ombre.

Dio è l'ente per essenza, dovechè ogni composto è l'ente per una cotale partecipazione. È agevole il vederlo in noi stessi. Noi prendiamo una parte e come un pallido raggio dell' atto e

ci chiamiamo partecipanti all' essere che ci viene d' altronde. Dio non trae parte o raggio di essere d' altronde, lo ha tutto da sè e per essenza.

Dio è il primo agente, è tutto forma che sussiste e agisce da sè senza il consorzio della materia, dovechè ogni composto agisce per la sua forma.

Nè vale il dire che la Scrittura parla dell' anima di Dio e gli attribuisce le passioni che sono appartenenze di chi ha un' anima albergante nel corpo. Nè vale l' aggiungere che la Scrittura ora ti mostra Dio come un che di etereo e di luminoso, ora gli pone sopra o attorno un che di fosco; ti parla dell' alito delle narici di Dio, del furore che lo agita, dell' ira che in lui balena. Anche qui si risponde: La Scrittura è il libro educativo della nostra fede che si rassomiglia ad una infanzia divina, onde Essa balbetta con noi le eccelse cose di Dio. Peraltro nella medesima Scrittura Mosè che ti parla dell' ira e del pentimento di Dio, ti dice parlando di Jeova: *Egli è Colui che si chiama: Io sono.*

In cima pertanto a tutte le essenze intellettuali che sono individue in quanto non sono capaci di essere accolte e inchiuse nella materia si trova la Essenza intellettuale che ha in sè l' assoluta chiarità dell' atto senza vestigio di potenza passiva o materia che dir si voglia.

§ 4. — Conseguita altresì dalle cose dette che in Dio non vi ha distinzione di natura e

di sussistente in natura. Noi diciamo a volte che la natura divina è in Dio, e pare che vogliamo fare distinzione tra Dio e deità, come facciamo distinzione tra uomo e umanità. Ma cotale distinzione è dalla parte dell' intelletto nostro che si aiuta come può per intendere. Certo l' *uomo* e la *umanità* sono due nomi distinti, come sono distinte le idee racchiuse sotto il velo dei nomi. La parola *umanità* dice la essenza dell' uomo, cioè l' *animalità* e la *ragionevolezza* che fanno la specie umana; la parola *uomo* dice l' individuo sussistente nella umana natura, e oltre la essenza dice una materia individua con sue peculiarità e appartenenze, e però l' uomo e la umanità non sono totalmente la stessa cosa. Ma non è così in Dio, Dio è la sua deità, come è la sua vita e la sua eternità. Noi adoperiamo il vocabolo *deità* per esprimere la semplicità della increata essenza e il vocabolo *Dio* per esprimere la sua sussistenza.

Ben ci sforziamo di tirare Dio, a dir così, dentro al nostro intelletto e a vestirlo dei nostri nomi, ma Dio si sottragge sempre ai nostri conati, e la idea di Dio sfugge sempre dai lembi della parola. Al profferire questo doppio nome *Dio* e *deità* balena al nostro intelletto una forma semplice, splendida, sussistente e operante da sè senza il consorzio della materia. La Scrittura dice che Dio è il Verace e il Vivente, e Dio favellando di sè aggiunge: *Io sono la Verità; Io sono la vita.* (Giov., XIV, 6).

In Dio non si distingue la esistenza dalla essenza. Anche questo emerge dal sin qui detto. E di fermo, se l' essere o la esistenza che dir si voglia, fosse in Dio distinta dalla essenza di lui sarebbe causata o come proprietà che emana dentro, o come qualità che sopravviene di fuori. Ora in Dio nulla è causato, perchè Egli è prima e somma causa di tutto.

Ciò che ha l' essere distinto dalla sua essenza è un ente per una cotale partecipazione e non per essenza, come la cosa infuocata è fuoco per partecipazione e non per essenza. Ora Dio è per essenza.

Noi siamo enti, e l'ente è ciò che ha l'essere, ma non è l'essere. Dio è il suo essere sussistente. Egli solo può dire: *Io sono.* Ciascuno di noi deve dire: Essere degli esseri, io sono perchè tu sei.

Conseguita altresì dalle cose dette che in Dio non vi è composizione ideale di genere e differenza. Noi appelliamo Dio una sostanza, cioè un ente che sussiste da sè e per sè, ma non per questo vogliamo chiuderlo entro limiti e metterlo sotto il genere di sostanza. E in vero, si schierano sotto un genere le cose composte di potenziale e di attuale. L' uomo, ad esempio, appartiene al genere degli animali e fa una specie a parte, perchè è fornito di ragione e di arbitrio, due raggi di nobiltà celeste. La essenza dell' uomo viene così ad essere limitata e chiusa tra il genere e la differenza, cioè

tra l'animalità e la razionalità, come tra due confini.

Ma Dio è un principio che trascende tutti i generi, e non può essere contenuto nello ambito di nessuno. Egli è il principio di tutto l'essere, tu non lo puoi chiudere tra i confini di due concetti. Travalica ogni realtà e non può esser ristretto sotto le forme dell'umano pensiero.

Noi siamo al confine dell'intellettualità e l'anima nostra abita in un'ombra impenetrabile. Dio è alle cime della intellettualità e alberga in una luce inaccessibile.

§ 5. — Basterebbe avere sequestrata dal concetto di Dio ogni maniera di composizione per affermare che Egli è assolutamente semplice, ma vi hanno altre ragioni calzanti che non voglionsi omettere.

Se tu affermi in Dio pure un vestigio e una ombra di composizione, tu pensi qualcosa avanti di Lui, cioè i componenti, e questo ripugna a Colui che è il primo assoluto.

Inoltre il composto ti sveglia in mente la idea di potenza passiva e di atto, chè una parte ha l'attitudine a divenire l'altra e ciascuna ad essere il tutto, e questo mescolamento ripugna alla limpidezza dell'atto.

Finalmente nel composto avvi qualcosa che puoi affermare della parte, e non puoi dirla del tutto. Ad esempio, di una parte dell'uomo tu puoi dire « è la mano », ma ti è disdetto affermare: l'uomo è la mano. Ora in Dio niente

avvi che non sia Dio. Il suo pensiero è Dio, il suo amore è Dio, tutto che di lui pensi è Dio. Dio è dunque al tutto semplice senza adombramento. E un che d'indiviso e d'indivisibile, e quando anche ragioneremo del pensiero o Verbo interno che emana dall' intelletto increato lo affermeremo emanante nella unità dell'essenza indivisa e indivisibile. *Noi*, grida il Nazianzeno, *non facciamo in Dio divisione*, e Paolo Apostolo prima del Nazianzieno disse che il Verbo emana dal Padre come splendore e impronta della sostanza e indivisa essenza del Padre.

§ 6. — Dio non è composto, ma neppre componente cosa che sia, e anco da questo lato rifulge la sua semplicità senza macchia. Si badi bene sottilmente; Dio è la causa facitrice di tutto, onde non può far parte di nessuna cosa. L' artefice che è causa effettrice non è la forma delle cose che procedono dalla mano e dalla mente di Lui. L'artefice non è la materia ch' ei plasma e in che si studia d' imprimere ed esprimere la idea che gli balena nell'anima. Per simil guisa Dio non è nè la forma nè la materia delle cose che Ei reca all'atto dell'esistenza. Tutto procede a somiglianza del tipo, ch' Ei porta nell'eterno intelletto, tutto specchia l'esemplare radioso che vive in Lui, tutto è riverbero di sua increata bellezza, ma non è Lui. La prima causa regge tutte le cose, ma non si mesce a nessuna. Non avvi mescolamento di Lei a ciò che è fuori di Lei, dice stupendamente l'Areopagita.

Questione IV.

DELLA PERFEZIONE DI DIO

§ 1. — Veduta la semplicità dobbiam dire della perfezione di Dio. Intorno a che possono investigarsi tre cose, se cioè Dio sia perfetto, se sia universalmente perfetto, e se le cose create possano dirsi a Dio somiglianti.

§ 2. — Dio è massimamente perfetto. Questa verità più che di severa dimostrazione ha mestieri di esplicamento. La parola perfetto, a stare alla lettera, vorrebbe dire totalmente fatto, e intesa a questa guisa disdirebbe a Dio che non è fatto, ma facitore. Peraltro fu recata a significare quello a cui l'essere in atto non manca. Dalla quale dottrina emerge come ciò che è massimamante in atto è massimamente perfetto. Ora Dio è massimamente in atto, essendochè Egli sia primiera e somma causa di tutto e il causare sia l'agire, cioè il profondere lo splendore dell' atto. Onde Egli è massimamente perfetto.

§ 3. — Dio è universalmente perfetto, cioè ha di tutte le cose le perfezioni, sì perchè è la prima cagione e sì perchè è l'Essere sussistente. Si porti lo sguardo alla natura e all' indole della causa effettrice. Essendo Dio cagione prima di

tutto, ne conseguita che tutto preesiste in Lui, e siccome Egli è causa che trascende tutte le specie e tutti i generi di cagioni, ne conseguita che tutto in modo eminente preesiste in Lui. E qui vuolsi notare il divario che corre tra la causa materiale e la causa effettiva. La statua, ad esempio, preesiste nel marmo che è la materia su cui l' artista lavora, come altresì preesiste nell' intelletto che contemplando ne ha conconcepita la idea. Nel marmo che è causa materiale, preesiste in modo imperfetto, nella mente pensatrice in modo perfetto.

Ora in Dio preesistono tutte le cose come in una cagione effettiva, intellettuale, suprema, laonde in Lui preesistono in una maniera più splendida che non esistono nelle loro essenze e nature. Anche la materia che è rozza, immaterialmente brilla nella intellettuale eterna cagione, e s' imbianca del suo fulgore.

Inoltre Dio è l' Essere sussistente, dunque le perfezioni si assommano e si adunano in Lui. E in vero, le cose si nomano perfette in quanto hanno un modo di essere, e le perfezioni son veri modi di essere. Solo è da notare che le perfezioni fuori di Dio sono, come a dire, bagliori distinti l' uno dall' altro, distinti dalle essenze create sul cui fondo spiccano, ed essendo somma di cose distinte, fanno una vera composizione. Ma in Dio si adunano, cioè s' immedesimano con la essenza di Dio, e non fanno ombra di composizione o di numero, e questo vuol

dire che sono in Dio eminentemente, cioè in modo alto e che sopravanza il tenore delle cose finite.

San Dionigi ha detto favellando di Dio: *Egli è semplice e incircoscritto, ha uniformemente tutto l' essere in sè, Egli è l' essere ai sussistenti.* E più avanti dichiara coll' esempio del sole l' altissima verità. *Siccome il sole*, dice egli, *sendo uno e uniformemente splendendo, tutte le sostanze e le qualità molte e differenti delle sensibili cose assomma in sè, aduna in sè, così e molto più, nella prima causa fattrice di tutto uopo è che il tutto preesista secondo una naturale unione:* il che vuol dire che in Dio s' interna e si lega nell' unico splendore di sua essenza quel che si moltiplica e sparpaglia nell' universo.

§ 4. — Le create cose ponno dirsi a Dio somiglianti, imperocchè ogni effetto ritrae della causa, e ne piglia, a così dire, l' impronta. Ma perchè Dio è causa che sta sopra ogni genere ed è principio di tutti i generi, ne conseguita che le cose create ritraggono una somiglianza pallida che appellasi analogia. Dio infatti è l' ente per essenza; le cose create sono enti per una cotale partecipazione; il perchè molto si dilungano dal sommo chiarore dell' atto primo. E a questo punto si metta studio alle diverse cause ed ai diversi effetti. Vi hanno effetti che si acchiudono nelle cause secondo la stessa forma e specie; il fuoco generato, per esempio, si ac

chiude secondo la stessa forma e specie nel fuoco generante. Vi hanno effetti she si acchiudono nelle loro cause non secondo la stessa specie, ma in genere. La pianta, ad esempio, e il diamante preesistono nella generatrice virtù del sole. Onde tra fuoco e fuoco avrai somiglianza perfetta, non così tra il diamante e il raggio che lo forma. Ora si pensi che Dio è intellettuale cagione che travalica tutte le specie e i generi; e si avrà tra la suprema causa e le create cose che ne sono effetti, una somiglianza ancora più scolorita.

Dio è tutto l'essere, la creatura ne piglia una similitudine sbiadita da parere un' ombra sullo svanire. La creazione ne trae un pallido riflesso, e digradando ne appresenta tutti gli ultimi bagliori vicini al nulla. Laonde ogni cosa creata a petto a Dio scade, allo splendore di lui si ecclissa.

La creatura pertanto porta la impronta di Dio, è fatta a somiglianza di Dio, ma Dio non è simile a lei. Quindi le profonde e belle frasi di Agostino: *Tu sei luce, o mio Dio, ma non somigli la luce; sei armonia, ma non somigli alle armonie dei mortali; sei bellezza, ma non somigli alla bellezza creata. Tutto somiglia a Te, Tu non somigli a nessuno.*

Quindi la sapienza dei santi che dai raggi sparti nell' universo salgono al principio fontale e nell' unica luce di Colui che è, si riposano. Quindi il sublime loro eloquio: Dio è la pleni-

tudine e la sostanza dell'essere, lo splendore eterno dell'atto, la essenza dell'amore; la creatura è il non essere, il non rifulgere, il non amare. E veramente dinanzi a Lui l'armonia nostra è silenzio, ombra la nostra luce, pianto la nostra gioia.

QUESTIONE V.

DELLA BONTÀ DI DIO

§ 1. — Detto della perfezione di Dio siegue a dire della bontà che vi si annoda strettamente come vedremo. Intorno a che è da investigare se la bontà a Dio convenga, s' Ei sia il sommo buono e per essenza buono, e se le cose debbono dirsi buone della medesima bontà divina. Le risposte si traggono di leggieri dalle verità che abbiamo sino a qui dimostrate.

§ 2. — Dio è buono, e così buono da parere che all' infuori di Lui niuno sia buono, come trasparisce dalla parola dell' Evangelio: *nessuno è buono tranne Dio solo.* (Luc., XVIII).

E in vero, si chiama buona una cosa in quanto è perfetta, e perfetta è in quanto ha lo splendore dell'atto, il che la rende appetibile, cioè acconcia ad invogliare di sè. Il perchè Dio che è alla sommità del perfetto, è al sommo desiderabile, e però al sommo buono.

E qui si ponga mente che tutte le cose nell' universo si spingono ad asseguire la perfezione ciascuna nel grado suo. Ora ciò è partecipazione dell'essere divino, onde conseguita che ogni cosa nello spingersi alla sua perfezione si spinge a Dio.

Questa cotale brama in alcuni esseri scaturisce da intellettuale conoscenza, come nell' uomo e nell' angiolo. In alcuni rampolla da conoscenza sensitiva, come nel bruto. Nelle cose poi inanimate nasce pure da conoscenza che è non già nelle cose, ma sì nell' intelletto increato, il quale attraverso alla materia risplende.

Per intendere meglio la dottrina del buono è da notare anzi tutto che l'ente e il buono sono in fatto una medesima cosa, perocchè l' ente in quanto è perfetto si chiama buono. Ma nella idea e nel concetto l' uno svaria dall'altro. L'ente mi dice ciò che ha l' essere e basta, il buono mi dice un che di più, cioè il perfetto che alletta e invoglia.

Inoltre l'essere lo concepisco come il fondo, il perfetto che splendendo sveglia brama di sè, lo concepisco come un chiarore che spicca sopra quel fondo.

Ciò posto, ogni ente, in quanto tale, è buono perocchè l'ente è ciò che ha l'essere in atto, e quindi per la chiarezza onde fulge come esemplato sul tipo dell' intelletto divino, è acconcio a svegliare desiderio di sè. Questo buono si chiama trascendente, perchè trascende ogni ge-

nere di cose, e s'inchiude, a dir così, in tutto ciò che porta in sè pure un vestigio e un'ombra di essere.

§ 3. — Dio è il sommo buono, non mica in un genere, ma assolutamente. Dio è il sommo nella perfezione, conciosiachè Egli sia la intellettuale cagione in cui si acchiude in modo sovraeminente tutto che vi ha di essere, di vero e di perfetto nell'universo. Ora ciò che è al sommo della perfezione è al sommo della bontà.

Nè si dica che il sommo aggiunge alcun che all'ente e così induce composizione, della quale non vi ha ombra in Dio; imperocchè il sommo vuol dire che le creature nella bontà sono all'imo, cioè scarse e sceme.

Nè si aggiunga che la parola sommo importa il paragone e che paragone tra creatore e creature non cade punto; perchè si risponde che Dio il quale è fuori di ogni genere ed è principio di tutti i generi, si paragona alle creature per eccesso e per soverchianza, e a questa guisa si appella sommo. La creatura che ha penuria di essere e di splendore è all'imo, il creatore che ne ha dovizia fontale è al sommo.

§ 4. — Dio è per essenza buono.

E qui si ponga la mente e lo studio a capire la perfezione. Perfetto si dice un ente quando nulla gli manca di ciò che richiedesi alla interezza di sua natura, cioè quando ha sortito la sostanziale forma che gli dà l'essere e la specie, quando ha le proprietà emananti dalla essenza

e richieste ad operare, quando ha propensione e ordine al debito fine e lo attinge. Valga lo esempio volgare. Il fuoco ha sua forma che lo trae a una specie di ente, ha le sue proprietà che scaturiscono dalla essenza, levità e calore, tende ad ascendere in alto e nelle alture riposa. Nulla gli manca di ciò che si attiene alla compitezza di sua natura; è perfetto.

Ora queste tre cose che concorrono a rendere perfetta la natura di un ente quale ch' ei sia, Dio le ha in modo sovraeminente e adunate nella infinita purità del suo essere eterno. Il suo essere è la sua stessa essenza increata, la sua attività è la sua stessa eterna sostanza, e questa essenza eternalmente attiva non tende a un che di estrinseco e distinto da lei, ma è ella medesima supremo fine di tutto.

La bontà in Dio è dunque la sua increata e creatrice essenza; è la perfezione che s' inchiude a dir così, in tutte le perfezioni divine, è il fondo di tutto. David canta nei Salmi: *Buono sei o Signore.* Geremia dice: *Buono è il Signore all'anima che lo cerca.* E Dio stesso parlando a Mosè dice: *Io ti farò mostra di ogni buono,* e intanto gli disvela il suo volto. La bontà splende sul volto di Dio, onde guardare il suo volto è guardare la sua bontà.

§ 5. — Le cose non si dicono e nomano buone della medesima bontà divina, ma sì di una bontà propria inerente e creata. Questo vero ha bisogno di esplicamento.

Non è da immaginare che le cose sien buone perchè abbiano in sè, come a dire, una porzioncella di bontà staccata dalla essenza di Dio. Quando Dio trae le cose all'atto della esistenza, si intende che Ei le chiama con imperio dinanzi a sè dal non essere, fa loro varcare questo incomprensibile abisso, le fa risplendere fuori di sè, come le aveva ideate in sè, e le inchina a sè come a meta e riva del loro corso, conciosiachè Egli è causa Efficiente, Esemplare e Fine di tutto.

Solo il suo Verbo lo concepisce e genera dal fondo della sua essenza increata; onde il solo Verbo è intellettuale emanazione di quella essenza infinita, ne è lo specchio e l'ha tutta in sè coruscante di eternale bellezza. E tutto questo il Verbo ha in virtù della incomprensibile eterna generazione.

Del rimanente come la essenza di Dio si distingue dalle essenze create, così la bontà che in Dio s'immedesima colla essenza, si distingue dalle bontà create. Avvi dunque una bontà fontale che è la essenza di Dio, e vi hanno bontà create che sono similitudine della bontà divina. Onde il detto di Agostino, *la bontà divina è la bontà di ogni buono,* si dee intendere che Dio è Causa, Esemplare e Fine di tutto ciò che è buono nell'universo.

Certa cosa è innanzi tutto che il buono ha ragione di fine, imperocchè il fine è ciò che per la sua graziosità e amabilità alletta, provoca e trae ad agire, e però è vera causa.

Ha una maniera tutta sua di causare e fra le cause tiene il primato. Si ponga mente a questa dottrina. Prima di tutto è il fine che adesca e alletta l'agente, poi è l'agente che profonde l'atto, in fine è la forma che comunica un modo di essere alla materia. Ben si vede qui che il fine è il movente primo e l'impulsivo ad agire, e così si discerne che il fine è vera causa e delle cause ha il primato.

Il modo poi di causare è un accendere brama un ispirare il desiderio di sè. La bontà è naturalmente ispiratrice di amore, e l'amore è della bontà come da un peso inchinante il volere, e si spinge alla bontà siccome a centro in cui si riposa. Il perchè l'amore è un vero circolo che ritorna al suo principio, muove dal bene e al bene ritorna. Con l'amore corriamo al bene, *l'amore è il piede dell'anima*, dice stupendamente S. Agostino: *l'amore è il mio peso e il mio piede, da lui sono portato dovunque sono portato. Eo feror quocumque feror.*

QUESTIONE VI.

DELLA INFINITEZZA DI DIO.

§ 1. — Dopo la considerazione della bontà, conviene discorrere della infinitezza di Dio, investigando s'Ei sia infinito e se alcuna cosa, di Dio all'infuori, sia infinita, vuoi nella essenza,

vuoi nella grandezza e nella moltitudine. Vediamo da prima se la infinitezza convenga a Dio.

§ 2. Dio è l'infinito, conciosiachè infinito si chiama ciò che non ha limite che ne restringa o dentro o fuori l'ampiezza. Ora è chiaro che dal concetto di Dio vuolsi rimuovere ogni maniera di limiti, come ogni maniera di composizione fu già rimossa.

E qui è a vedere onde e come nasca cotale limitazione negli esseri. Noi siamo usi di attribuire una certa infinitezza altresì alla materia, perchè la concepiamo come un che di comune con l'attitudine a volgersi ad infinite forme; e simile infinitezza, come è palese, acchiude la imperfezione. Abbiasi un esempio volgare. Il legno o il marmo, posto davanti all'artefice, ha l'attitudine a tutte le forme e figure, quante mai ve ne può imprimere l'artista, col magistero dell'arte sua. Per altro si supponga che siffatta materia pigli sotto lo scalpello tale figura ideata dall'artefice; ed ecco quel che era comune e stendevasi a innumerabili forme e figure ristringersi ad una specie di ente. Poniamo anche una forma che sia staccata dalla materia. Questa forma così spiccata dal materiale soggetto ha un'ampiezza che viene ad essere stremata per lo suo cadere nella materia.

Ora quel che si dice della forma che dà l'essere, dee dirsi con più ragione dell'essere stesso che è l'ultima attualità di ogni forma. Se questo essere non cape in materia nè può capirvi,

ne conseguita che è nella impossibilità di avere un ricettacolo, e però non è ne limitato nè limitabile. Il che si avvera di Dio.

Egli è la prima e sovrana causa di tutto, il perchè non ha di fuori cagione efficiente da cui possa venire comechesia limitato.

È al di sopra di tutte le specie e di tutti i generi, e però non ha ambito dentro il quale la essenza sua si ristringa.

È il suo essere sussistente immedesimato colla sua eterna essenza, che è pelago senza rive e senza fondo, il perchè qualunque limite è straniero alla increata essenza di Dio.

§ 3. — Nessuna cosa, di Dio all' infuori, è infinita quanto all' essenza. E in vero, tutto che è fuori di Dio o è materia o è forma nella materia o forma sussistente senza il consorzio della materia. Alle quali tutte cose ripugna la infinitezza. E valga il vero. La materia apparisce sempre sotto l' indumento di una forma, e la veste limita la cosa vestita. La forma poi che sta senza il consorzio della materia riceve l' essere d' altronde e così è necessariamente finita.

La ragione di questo trovasi nella famosa dottrina che ogni atto è moltiplicato e limitato dal suo ricettacolo, da cui, se sia al tutto libero, ne conseguita ch'e' sia infinito e unico. Si ponga l' ingegno a questa dottrina. Noi nell' universo concepiamo due cose, l' atto puro che è la pienezza dell' essere e la materia che è la vacuità

dell' essere, e che fu chiamata da S. Agostino il *quasi nulla*, perchè dell' essere non ha altro che l' attitudine a vestirsene, come il tenebroso nulla non ha della luce se non l' attitudine ad irradiarsene.

Ciò posto si avvera che quanto una cosa più si accosta alla materia e vi s' immerge, tanto più viene ed essere, dirò così, stenuata, resa imperfetta e quasi recata al niente. Per lo contrario quanto più si dilunga dalla materia, che è l' attitudine e l' ombra dell' essere, si accosta a Dio che è l' atto e la pienezza dell' essere, e più si rende perfetta, si dilata e si aduna. E però è verissimo il dirsi che la potenza passiva come deprime l' atto, così eziandio lo moltiplica e limita. Ora si pensi un atto che si sceveri al tutto da ogni ombra di potenzialità e di materia, e sarà scevro anche di moltiplicazione e di limitazione, e quindi infinito e unico. E cotale atto risplendente di tutto l' essere è Dio. Nè si dica che l' intelletto nostro ha una infinitezza che lo fregia e gli dà lo scettro sulla materia, perocchè si risponde che questa intellettuale sovranità non è l' infinitezza in atto che investighiamo. È una infinitezza tal quale, non assoluta. Avvi l' intelletto dell' angiolo che abbraccia tutto l' universo nella sua bellezza ideale e lo specchia tutto, perchè è separato totalmente dalla materia.

Avvi l' intelletto umano che non dipende intrinsecamente dalla materia nell' operare e si

inalza a raccogliere l' eco delle immense armonie de' cieli. Ma l' uno e l' altro intelletto hanno ricevuto l'essere e lo splendore da Dio, ed ecco in entrambi i limiti.

§ 4. — Non avvi, di Dio all' infuori, cosa che sia infinita nella grandezza. E in vero i corpi che si offrono al nostro sguardo hanno una determinata forma sostanziale che li trae e limita ad una specie di enti. Ora una determinata forma sostanziale trae seco una determinata grandezza, il perchè vi sono limiti nelle grandezze, come ve ne ha nelle essenze.

Ogni quantità è figurata, cioè non si trova in fatto se non vestita di qualche figura che ne è la forma, la proprietà e l' appartenenza. Valga l' esempio: se io guardo un corpo, ne vedo la superficie che ne fa discernere spiccati i contorni. Guardo la superficie e ne scorgo i limiti, a dir così, nelle linee. Fisso lo sguardo sulle linee e m' imbatto nel punto. È l' intelletto che si gitta come aquila nelle altezze della spiritualità e abbassandosi trova barriere che mettono diga al suo orgoglio, e così si accorge che grandezza e mole infinita non si può dare.

In oltre, ogni corpo ha un determinato movimento locale e può muoversi con moto sì retto e sì circolare. L' avvicendarsi di questi moti a diritto e a circolo è come un ritmo e una danza dei mondi sotto il trono di Dio, che è l' immoto. Ora posta la grandezza e mole infinita non sarebbe più possibile il movimento nè

retto nè circolare, e primieramente quanto al moto retto è palese, perchè un corpo d'infinita grandezza sarebbe fuori di tutti i luoghi, e non potrebbe muoversi punto da luogo a luogo. Quanto al circolare si dimostra così: In ogni corpo si ponno ben descrivere linee, le quali quanto più si dilungano dal punto dell'angolo, tanto si fanno tra sè distanti. Poniamo ora che si tirassero all'infinito, si farebbero all'infinito distanti, e non di meno sarebbero chiuse dai limiti di quelle linee cui non travalicherebbero. Di che si avrebbe uno spazio infinito e chiuso da termini, la qual cosa ripugna.

L'intelletto del geometra dalle alture luminose della sua scienza discende e s'imbatte nelle superficie, nelle linee e nei punti e confessa che grandezza infinita in atto è in Dio solo.

§ 5. — Non si avvera l'infinito di fatto nella moltitudine e nel numero, il che non è malagevole a dimostrare.

Dio ha fatto ogni cosa in peso, numero e misura, onde ogni creata cosa nella essenza, nella mole e nel numero è per natura finita.

E poi tutto che è creato è compreso sotto una certa intenzione del creatore, altrimenti sarebbe indarno. Ora Dio non intende nè vuole recare all'atto se non ciò che è possibile. Ma l'infinito, di Dio all'infuori, non è possibile nè in mole nè in numero; dunque l'infinito nel numero o nella moltitudine non si avvera.

E di fermo, ripugna che il fatto non sia

finito, imperocchè il farsi di una cosa è un venire all'atto della esistenza, cioè il prendere un raggio dal principio fontale.

Ogni specie di moltitudine è specie di numero e ogni specie di numero come si comprende di leggieri, è finita. L' intelletto nostro muove dall' uno e torna all' uno e di là muove da capo per comporre nuove specie di numeri. Il lavorio del tessere e del ritessere non si esaurisce, ma non si approda mai all' infinito numero in atto.

Si chiarisce la dottrina con un volgare esempio. Una casa prima che sia fabbricata è nella possibilità di esistere quandochesia tutta insieme con le sue parti ben congegnate. Il giorno di domani, prima che spunti, è nella possibilità di esistere, non però tutto insieme, ma sì in fuga d' istanti che s' incalzeranno come le onde di un fiume.

Così è della grandezza e della moltitudine. Sono possibili ad attuarsi in quella determinata maniera, cioè successivamente, in quanto che pensata una grandezza e una moltitudine se ne potrà sempre pensare altre ed altre oltre numero, senza però approdare mai a un infinito di fatto, sia nel numero, sia nella mole.

Tutto ciò che è fatto è fuori di Dio, e però di necessità è chiuso da termini. Solo quel che procede per emanazione intellettuale dentro di Dio, si adegua alla infinita essenza di Lui.

Questione VII.

DELLA IMMENSITÀ DI DIO.

§ 1. — Essendochè all' infinito si attribuisca l'essere in tutte le cose e in tutti i luoghi, dimostrata la infinitezza di Dio, rimane a investigare se e come Dio sia in tutte le cose e in tutti i luoghi e se l' esservi a quella determinata guisa che diviseremo, sia un'appartenenza della divinità.

§ 2. — Dio è in tutte le cose, e si dimostra così; dove Dio agisce ivi è: essendochè la sua attività si immedesimi con la sua stessa essenza. Ora è palese che Dio agisce in tutte le cose, inquanto produce l'essere di tutte le cose. Il perchè egli è in fondo a tutte le nature, essendo l'agente e il subbietto dell' azione di necessità insieme, come il movente ed il mosso.

Dio è in tutte le cose, fintantochè sono conservate nell'essere. Valga l'esempio sensibile. Il sole è causa della illuminazione dell'aere, ed è presente all'aere fino a che questo è illuminato. Per simil guisa Dio, che è sole d' intellettuale, inecclissabile bellezza, irraggia l'essere a tutte le cose, ed è in esse fino a tanto che sono conservate nell'essere.

Nè si dica che Dio è sopra tutte le cose e non dentro, perocchè si risponde che è sopra per

la eccellenza di sua natura, ma è di necessità anche dentro, inquanto irradia l'essere a tutto.

Nè dall'essere Dio in tutte le cose conseguita punto ch' e' vi sia contenuto. Le sole cose corporee sono acchiuse, son contenute, le spirituali no. Lo spirito contiene e regge la materia, non la materia contiene e regge lo spirito. L'anima nostra, ad esempio, è nel corpo, ma non è contenuta, sì lo contiene. Così la idea che è parto dell' intelligenza e brilla di spiritualità, contiene la parola, non la parola la idea.

Potrebbe anche argomentando dirsi: Dio è un agente poderoso che può irradiare a distanza l'azione sua, laonde non è uopo ch' e' sia in tutte le cose ma non è malagevole il rispondere che quando nell'agente l' attività s' immedesima colla essenza, non ci è irradiazione a distanza, avvi immediato congiungimento dell' agente col subbietto dell'azione. Ora un agente siffatto è Dio, e apppartiene alla massima efficacia di sua possanza che Egli agisca con immediatezza d' influsso in tutte le cose. E però quando la Scrittura sembra far motto di distanza da Dio, vuolsi interpretare per una dissimiglianza di natura, di grazia e di gloria, non mai per una irradiazione della divina azione a distanza. Dio non è distante da nessuna delle sue creature a cui irraggia del continovo l'essere e la vita.

Da questa dottrina emerge che Dio è nei peccatori e nei demonii altresì, dacchè i peccatori e i demonii hanno la deformità della colpa e in-

sieme lo splendore dell'essere. La colpa che è pervertimento di ordine, non si imbianca della luce di Dio, e Dio non ci entra per nulla; dovechè l'essere e la attività della creatura sono irradiate da Dio. Il peccatore torce contro Dio l'attività che gli è infusa perennemente, e questo è il suo disdoro. Il giusto ha la felicità di sapersi nell'essere e nell'agire dipendente da Dio, come l'aere della illuminazione del sole, e questa è la sua gloria. A tali sublimi altezze ci solleva la cristiana filosofia.

§ 3. — Dio è in tutti i luoghi. E in vero, i luoghi sono realità create che hanno la proprietà di contenere e circoscrivere i corpi. Ora Dio è dentro a tutte le cose create, come prima e universale cagione. Onde ai luoghi che sono punti reali dello spazio, dà l'essere e la proprietà conseguente di contenere e di circoscrivere. Dio afferma di sè nelle Scritture: *il cielo e la terra io empio.* (Gerem., XXIII).

Il Salmista canta: *Se io salgo in cielo e tu sei quivi: se mi abbasso ai luoghi sotterra, m'imbatto in te. Se prendo l'ali dell'alba e volo allo stremo della terra, quivi mi condurrà la tua mano e la tua destra mi prenderà* (Salmo CXXXVIII, 8, 9, 10).

La terra si dice piena della maestà e della gloria di Dio, in quanto che l'essenza di Dio penetra, non vista, tutte le cose. Ben si ammanta di mille veli, ma dai mille veli trafulge e strappa ai risguardanti l'inno di gloria.

Si dirà essere strano l' affermare che Dio sia colla sua maestà ne' luoghi abbietti e sozzi dell' universo e negli abissi d' inferno; ma è agevole il rispondere che l' abbiettezza è come polvere che appanna lo specchio, e che le creature anco velate di polvere hanno l' essere, e l'essere lo infonde Dio solo. Qui pure valga un esempio. Il sole gitta il suo raggio sul loto e sul fracidume, nè contrae punto macchia; così la deità non si contamina penetrando i luoghi abbietti e gli abissi. Il Profeta trova Dio presente nell' inferno e in cielo; nell' inferno conservante l'essere, nel cielo irradiante l'essere e il lume glorioso pel quale l' uomo diviene acconcio a vedere l' incircoscritto lume della bellezza increata.

§ **4**. — Dio è in tutte le cose e in tutti i luoghi per potenza, per presenza ed essenza. Queste verità hanno mestieri più di esplicamento che di vera dimostrazione.

§ **5**. — Dio è nelle cose per potenza, inquantochè le regge con fermo impero e le volge al fine. Regge le spirituali cose e le corporali: nè occorre sottrarre alcuna cosa vile e bassa alla possanza del supremo imperante. L' universo, dice la S. Scrittura, è *come una stilla di rugiada e come un peso da stadera davanti a Dio*. (Sap., XI, 23).

§ **6**. — Dio è in tutte le cose per presenza, in quanto tutte le cose sono a Lui dinanzi svelate e nude. Il filo d'erba sulla gleba e l'astro

che brilla in cielo, l' insetto che si arrampica al granellino di polvere, e il serafino che adora le somme e le ime cose sono nel cospetto di Lui.

§ 7. — Dio è in tutte le cose per essenza. Valga di nuovo l' esempio. Il sole conserva il raggio, generandolo sempre. Per simil guisa Dio conserva l' essere producendolo sempre, e perchè lo produce con attività che è la sua stessa sostanza, ne conseguita che Dio è dove raggia e vi è con tutta la essenza. E però sarebbe più vero il dire « che in Dio sono tutte le cose ».

Dio è il luogo degli spiriti, come lo spazio è il luogo dei corpi, e tutto l' universo co' suoi fiumi di armonia, di splendore e di vita corre dentro la essenza di Dio. Quindi la bella e profonda espressione di Paolo: *in Dio siamo.*

§ 8. — L' essere in tutte le cose e in tutti i luoghi secondo que' tre modi divisati è un'appartenenza di Dio singolare e incomunicabile. Imperocchè Iddio è con tutto sè e non secondo una parte qui e secondo una parte altrove; e ancora che si pensassero infiniti luoghi, sarebbe con tutto sè da per tutto, dappoichè que' luoghi sarebbero realità create, ed Ei vi agirebbe dentro creando.

La sapienza divina dice di sè che è candore di eterna luce, e che a cagione di sua mondezza attinge tutte le cose e corre da uno stremo all' altro con soavità e forza. Quelle parole « a cagione di sua mondezza attinge » vogliono dire: Nulla può adeguarsi alla sapienza increata nel

suo candore ; e a cagione di questa candidezza risplendente, la sapienza, che è l'essenza stessa di Dio, incede dentro alle ime latebre di tutti gli esseri, come il raggio incede dentro al cristallo.

Se questa essenza si disvelasse, noi vi cascheremmo dentro rapiti da' suoi fulgori, ma al presente balena per l'universo, e il balenare di lei perenne provoca l'intelletto e l'arbitrio umano, il quale risponde con l'amore e con l'odio, con l'adorazione e con la bestemmia. Alla morte sarà per ciascuno di noi lo squarciamento della cortina, e l'Immenso c'investirà.

Intanto chi risponde a Dio con amore emanante da fede sopranaturale ha la divinità in sè in un modo peculiare che avanza tutti gli altri modi sin qui spiegati. In chi ha la grazia Dio è come contemplato nel contemplante, come amato nell'amante, e vi è in una maniera arcana e ineffabile, perocchè la grazia è una similitudine participata ed uno splendore dell'essere e della vita di Dio.

Questione VIII.

DELLA IMMUTABILITÀ DI DIO.

§ 1. — Dopo avere sequestrata dal concetto della divinità ogni maniera di limiti e di misure, conviene sequestrare ogni maniera di mutazione e discorrere della immutabilità di Dio,

investigando se l'essere immutabile affatto sia un'appartenenza incomunicabile di Lui.

§ 2. — Dio è immutabile. Questa verità si trae di leggieri dalle verità sin qui dimostrate. Conciosiachè, Dio è il primo ente, e come tale è atto puro che esclude ogni attitudine passiva a ricevere checchessia. Ora tutto che si muta è mescolamento di atto e di attitudine, come si rende aperto dalla esperienza; laonde Dio è incommutabile.

§ 3. — Dio è al tutto semplice, nè in lui vi ha di composizione pure il vestigio. Ora ciò che si muta è composto di qualcosa che rimane e di qualcosa che passa. Valga il sensibile esempio di una materia che di fosca diventi bianca; la sostanza che è il subbietto rimane, e il fosco al venire della candidezza svanisce. Laonde Dio che è semplice, è incommutabile.

§ 4. — Dio è infinito ed immenso, dunque è immutabile. L' infinitezza trae seco la pienezza dell'essere; la immensità importa la penetrazione in tutte le essenze e in tutti i luoghi. Ora ciò che si muta o perde quel che avea, o riceve nuovo splendore di essere, di cui era scemo, o approda a un luogo dove prima non era. Le quali tutte cose ripugnano alla infinitezza di Dio.

§ 5. — E qui potrebbe allegarsi la parola di S. Agostino: *Lo Spirito creatore muove sè stesso non per tempo nè per luogo.* Potrebbe allegarsi la parola dei Libri Santi: *La sapienza*

è più mobile di tutte le cose; (Sap., VII) nonchè la parola di S. Giacomo apostolo: (III) *Accostatevi a Dio e Dio si accosterà a voi.*

Ma è uopo ricordare che la Scrittura si acconcia a noi, e fa motto di mutazione e di movimento anche in parlando di Dio. Del resto avvi un movimento propriamente detto, ed è proprio di chi è privo di qualcosa con attitudine a conquistarla; e del moto così inteso non si dee pensare in verun conto, quando di Dio si ragiona. Avvi poi un movimento men proprio, e si dice anche di chi ha l'essere in atto a dovizia. L'intendere e il volere si appellano movimenti, eppure non importano privazione nè inopia, ma rigoglio ed effusione di vita.

Inoltre la sapienza creatrice di che è parola nella sentenza allegata, si diffonde rapidamente nei penetrali di tutti gli esseri e stampa orme e similitudini luminose di sè; onde il dirsi che ella è mobile più di tutte le cose non è attribuirle privazione e indigenza, ma ricchezza e smisuranza di vita.

Finalmente l'accostarsi a Dio è un pigliare in sè l'influsso di sua bontà, il perderlo è un dilungarsi da Lui. Dio ci si rende propinquo quando versa l'influsso del suo amore in noi, e quando si cessa da quell'influsso, si dilunga da noi. Intorno a Lui, che è immutabilmente sereno, noi ci mutiamo.

§ **6.** — Tutte le creature primieramente sono mutabili per una potenza che è posta fuori di

esse e che è la potenza del Creatore. La dimostrazione è agevole. Ogni creatura fu recata alla esistenza dal volere di Dio, che è primiera e somma causa di tutto, laonde per questo medesimo potere sovrano può essere di un soffio recata al niente.

§ 7. — Le creature corporee corruttibili, quali sono tutte le composte di elementi cosmici, sono mutabili quanto all'essere sostanziale per un principio che hanno nel loro fondo. Si ponga mente a questa dottrina. La materia cosmica ha un'attitudine passiva a vestire tutte le forme sostanziali, e in quel che veste la nuova spoglia la vecchia. Cosiffatto assumere e svestire le forme compone il gran ciclo delle generazioni sostanziali che si avverano del continovo nel fecondo grembo della natura. Il legno, ad esempio, veste la forma del fuoco, il vegetale alla fiamma del fuoco si fa carbone e il carbone al raggio di luce si fa diamante.

Inoltre le sostanze inferiori cangiano perennemente secondo le qualità accidentali per molte guise. La luce, questa regina della creazione materiale, cangia con portentosa varietà le tinte delle piante e degli animali, e chi potrebbe tener dietro alla sua corsa e a' suoi irraggiamenti? Ora in queste mutazioni, che si succedono senza tregua e s'intrecciano, avvi un che di comune che è il subbietto dei cangiamenti e un perpetuo scambio di forme che fa il bello della natura.

§ 8. — Al disopra di questa scena perennemente mutevole vi hanno creature corporee, ma incorruttibili, e sono i corpi celesti. Siffatte sostanze sono nel loro essere sostanziale immutabili. E la ragione è che la forma di che Dio le ha vestite esaurisce tutta l'attitudine passiva della materia, la quale non può volgersi a nuove forme. Hanno la incorruttibilità e lo splendore e specchiano a modo loro la incorruttibile limpidezza dell'atto primo.

Peraltro sono mutevoli di movimento locale, perocchè essendo di grandezze finite ponno mutarsi da luogo a luogo, e muovonsi di fatto nella immensità dello spazio. Incorruttubili nella sostanza, infaticabili nella corsa si attemperano ad armonia stupenda di movimenti sotto lo sguardo di Dio, il quale, dice il Profeta, *crea gli astri, gli novera e gli chiama per nome.* (Salm. 148.)

§ 9. — Le sostanze spirituali sono intrinsecamente immutabili nel loro essere sostanziale. E di vero, queste sostanze son forme sussistenti fulgide dello splendore della intellettualità. Ora dalla forma tu non puoi sceverare e separare l'essere che di per sè le conviene. Ben puoi scindere la materia dalla forma, ed ecco il corrompimento, ma spiccare l'essere dalla forma, no. L'essere le appartiene di necessità e sempre, onde non rimarrebbe se non recare al niente la forma stessa.

Vi hanno anche altre ragioni profonde, alle

quali si vuole por mente. La mutazione è termine del moto e il moto è del corpo; laonde le sostanze che splendono d'intellettualità non mutano nè si corrompono.

Quel che si corrompe si corrompe inquanto patisce, e patisce in quanto ha contrari. Ora le sostanze intellettuali non hanno contrari agenti di cui possano patire il contrasto dissolvitore, anzi tutte le contrarie cose si accolgono nell'intelletto che le pensa e le ordina; il perchè le sostanze intellettuali sono incorruttibili.

Inoltre l'intelletto si nutre d'intelligibile e non è leso dal supremo intelligibile come il senso è leso dal supremo sensibile, anzi trova nel sommo sovraintelligibile la somma sua perfezione. Ora l'intelligibile è scevro di corrompimento e scevra di corrompimento è pur la sostanza intellettuale che di quello si nutre e vive.

§ **10**. — Le sostanze spirituali sono mutabili di movimento locale, perocchè avendo una attività limitata non sono in tutti i punti dello spazio, e possono da un punto recarsi all'altro dove prima non erano.

E sono mutabili eziandio per la scelta, perocchè sono fornite di arbitrio che può piegarsi a bene ed a male. Cotale pieghevolezza durò negli angioli i pochi istanti in che Dio li pose al cimento; in noi uomini dura fino alla tomba. Collo spirare della vita spira la libertà e per la morte l'arbitrio umano sortisce la immutabilità nel bene o nel male, secondo la scelta

che l'uomo fece vivendo. E la ragione è che al di qua della tomba la bellezza increata solamente balena a noi, e tra quei baleni l'arbitrio rimane padrone della sua scelta. Sono volubili i pensamenti dell'uomo, perchè non vede Dio nella essenza. La essenziale bellezza, quando si sveli, ferma l'umano pensiero, investe la volontà e la soggioga.

Dalle verità esposte emerge che tutte le creature sono per qualche guisa mutevoli e primieramente per la potenza del Creatore; le corporee più corruttibili per un principio che hanno in sè stesse; le corporee incorruttibili per movimento locale; le spirituali per movimento e per iscelta di arbitrio.

Di Dio solo è scritto: *appo Lui non è mutamento nè alternativa di adombramento.* (San Giac., III).

Il Salmista canta (e Paolo ridice quelle parole agli Ebrei, I): *E tu, o Signore, nel principio fondasti la terra; fattura delle mani tue sono i cieli. Essi periranno, ma tu dimori; essi invecchieranno a guisa di vestimento, gli muterai come si muta una vesta logora e si muteranno, ma tu sei lo stesso, e gli anni tuoi non trapassano.* (Salmo 101).

Si ponderi la forza della divina parola: i cieli stessi si mutano; onde si arguisce che sono mutabili tutte le cose sotto dei cieli. Tutto è caduco, tutto invecchia, tutto volge a rovina. Dio solo è gioventù che non si logora, luce che non

si ecclissa, bellezza che non si muta. Intorno a Lui non è alternativa di adombramento.

Se io mi studio a fondo, scopro in me la traccia della mutazione e l'impronta della caducità. Io non era e Dio mi trasse di niente; dalla infanzia alla adolescenza e alla virilità sempre mutandomi crebbi: dalla virilità declinerò precipitando alle rive dell'esterminio; locato sopra un punto dello spazio mi muovo da luogo a luogo, e la mia corsa farà capo alla tomba. Tutti i modi di mutazione ritrovo in me. Solamente sopra di me è Colui che ha la sovranità dell'essere e che afferma di sè medesimo: *Io sono Iddio e non mi muto.* Questo sentirmi rapito da un torrente di mutazioni mi umilia. Peraltro il sentimento della mia caducità mi fa grande, e sveglia in me il desiderio mesto di rimpatriare nell'immutabile e nell'infinito.

Questione IX.

DELLA ETERNITÀ DI DIO.

§ 1. — All'immutabile si annoda strettamente l'eterno; laonde dimostrata la immutabilità di Dio, conviene discorrere della eternità, e, chiaritone il concetto, investigare se l'essere eterno si convenga a Dio e se convenga a lui solo.

Prendiamo gli esordi dallo schiarire il concetto di eternità portoci dal famoso filosofo Severino Boezio (3 de Cons.): *Eternità è possessione tutta insieme e perfetta d'interminabile vita.* La quale definizione, chi ben sottilmente guarda, non potrebbe essere più sapiente. Il sommo filosofo risguarda la eternità come durazione che è misura di una vita, e convenientemente spiega la essenza della misura e della cosa che è misurata. Quanto alla misura o durazione dice che essa è tutta insieme e perfetta; quanto alla cosa misurata dice che non ha nè può avere fine.

E anzi tutto va notato che nella definizione di Boezio spicca la negazione. Come mai potrebbe altri dimandare: si definisce per via di negazione la eternità, la quale è un che di reale?

Si risponde che è legge dell'intelletto umano andare dal noto all'ignoto. Ora il noto per noi è il composto ed il tempo. Dalle cose pertanto composte e soggette al rapido imperio del tempo ci leviamo a concepire la semplicità dell'eterno. E non è già che la negazione sia la essenza della eternità, come quando si dice che il punto non ha parte, non si vuol dire che la negazione sia l'essenza del punto, ma gli è che non può farsi altrimenti per la fiacchezza dell'intelletto. Ora avanziamoci a spiegare le singole parti della stupenda definizione. La eternità vien chiamata *possessione* più tosto che durazione,

perchè il vocabolo possedere importa quiete e fermezza, e ben si porge a significare un che d'immutabile e d'indeficiente.

Si dice la eternità possessione d'interminabile vita più tosto che d'interminabile essere, perchè il vivere comprende anco la operazione. Ora l'eterno non è solo ente, ma vive. Nella eternità è anzi plenitudine di vita e di vita che non ebbe incominciamento e non può avere fine.

Si aggiunge il vocabolo *tutta insieme* per rimuovere dalla eternità ogni vestigio di successione, conciosiachè il tempo è misura o durazione di un essere successivo, le cui parti non sono insieme, ma scorrono l'una appresso dell'altra; la eternità è durazione e misura di un essere permanente, le cui parti sono insieme, come ad esempio, le parti di un edifizio.

E non è superfluo l'aggiungimento del vocabolo *perfetta*, perchè giova a rimuovere ogni ombra di imperfezione dal concetto di eternità, la quale schiude da sè ogni difetto e indigenza, dovechè l'istante del tempo è tutto insieme sì, ma fugace e scemo di perfezione. Ecco come il sapiente filosofo dal tempo si alzò al concetto di eternità negando a questa tutto ciò che si avviene a quello. Fatte queste avvertenze passiamo a dire della eternità di Dio.

§ 2. — Dio è assolutamente immutabile, dunque eterno. Alla immutabilità consegue la eternità, come al movimento e alla mutazione consegue il tempo. Il tempo è il numero e la misura

del prima e del poi nel moto, è la successione numerabile degli istanti che si succedono senza tregua; la sua esistenza è il suo fluire perenne laddove la eternità si concepisce come una uniformità invariabile.

§ 3. — Dio non è solo eterno, ma è la sua eternità, perocchè Egli è il suo stesso essere uniforme e immutabile. Nè si dica che la eternità è una misura e che dall'attribuirla a Dio conseguita ch'E' sia misurato; perchè la eternità si chiama ed è misura nell'apprensione dell'intelletto nostro che come tale la concepisce, ma in se è la uniformità invariabile dell'essere e della vita di Dio. Non è una misura estrinseca che si adatti a Dio e lo numeri o lo pesi, è una misura intrinseca che s'immedesima colla essenza di Dio.

Che dire poi della Scrittura che attribuisce a Dio le forme del verbo variato per tempi secondo il linguaggio umano? La Scrittura non afferma che Dio varia per tempi, ma vuole soltanto dire che la eternità comprende in sè tutti i tempi, gli assomma, gli aduna in un presente che è il mistero incomprensibile della vita di Dio.

Non bisogna poi obliare che l'eterne cose si esprimono con nomi significanti le parti e la successione per la inopia della umana mente e dell'umano linguaggio. Dio è al vertice della semplicità e della immutabilità, e noi, a dir così, lo tiriamo al basso con vocaboli di cose

corporee e composte. Copriamo lo spirito con l'indumento della materia e all'immutabile mettiamo i veli del tempo.

§ 4. — Vi hanno creature che si appellano eterne di una eternità partecipata, inquanto sortiscono una immutabilità a loro modo. Gli elementi cosmici, per cominciare da quel che è più trasmutabile al presente, possono per un principio intrinseco dissolversi, ma al tutto non si dissolveranno nè cesseranno chè l'annullamento in natura ne siegue mai. Laonde anco gli elementi purificati sortiranno una specie di immutabilità per solennizzare il sabato de' figliuoli di Dio di cui discorre Paolo agli Ebrei. La Creazione materiale, che ora è *come in doglie di parto*, dice il medesimo Paolo ai Romani, *sarà affrancata dalla servitù della corruzione*, e avrà parte *alla libertà gloriosa de' figliuoli di Dio*. (Ai Rom., VIII, 21).

§ 5. — Vi sono i corpi celesti che Dio fece incorruttibili nella sostanza, inalterabili nello splendore, infaticabili nella corsa; e questi pure sortiranno la immutabilità, quando Dio farà arrestare il moto e il logorio del tempo, rinnovellando di fulgori insoliti i cieli e gli astri.

§ 6. — Vi hanno finalmente creature immutabili, come vedemmo, non pure secondo il loro essere sostanziale, ma eziandio secondo la scelta dell'arbitrio, e sono gli angioli e i beati che fruiscono del Verbo. Parlando di questa visione svelata della essenza di Dio, Gesù disse

nel Vangelo: *questa è la eterna vita.* (Giov., XVII, 3). L'amore santo si eterna in cielo e sortisce la immutabilità in seno a Dio. Onde Daniele paragona gli spiriti glorificati alle stelle, e afferma che *nelle perpetue eternità splenderanno* (Dan., XII, 3).

§ 7. — Dalle cose discorse emerge che vi hanno tre durazioni, la eternità, l'evo e il tempo. L'evo in Teologia significa la durata propria degli angioli, i quali come essenze intellettuali sussistenti senza il consorzio della materia, hanno una misura del loro operare distinta dalla misura delle corruttibili cose. E questo è il divario delle tre durazioni. La eternità non ha nè può avere successione, perchè è la uniformità incommutabile dell'essere e della vita di Dio. Il tempo è la successione degli istanti che misura i movimenti delle corruttibili sostanze. L'evo è la durazione delle intellettuali sostanze che sono incorruttibili nell'essere e immutabili quanto alla visione dell'essenza di Dio, ma ben possono passare da un pensiero e da un affetto ad un altro. Cotale successione di pensamenti e di affetti, come è manifesto, non può essere misurata dal nostro tempo. Avvi dunque un evo che misura la vita di quelle sempiternali essenze, come avvi un tempo che misura la vita delle corruttibili cose. Al disopra dell'evo e del tempo avvi la eternità che misura, a nostro modo d'intendere, la intrasmutabile gloriosa vita di Dio.

La Scrittura ci rappresenta la eternità come un oggi che non ha passato e non aspetta futuro. E mette le due eternità felice e infelice davanti a noi quasi diga e freno all'orgoglio che insolentisce nell'oggi di questa vita.

Un oceano d'inalterabile tranquillità irradiato da un sole indeficiente di primavera ti dà l'idea della eternità del gaudio; un oceano fortunoso e procelloso combattuto da contrari venti ti dà l'idea della eternità del dolore, la quale ha l'interminabile, ma non ha l'intrasmutabile, perchè i dannati si mutano di dolore in dolore e con assidua vece li sperimentano tutti, il perchè nelle Scritture lo stato della dannazione è detto tempo eterno più tosto che eternità.

Fra questi due oceani è il nostro tempo, paragonabile a una fiumana torba e rovinosa che atterra e seppelisce nelle rovine, e corre a inabissarsi nel mare di eternità ove precipitando perde il suo nome. Da cotale fiumana, vertiginosa nella sua corsa, vanno quaggiù travolte alla rinfusa le virtù e i delitti, le ignominie e le glorie, ma per un arcano discernimento il delitto fa capo a una eternità di dolore e di odio, la virtù ad una eternità di gioie e di rapimenti.

Questione X.

DELL'UNITÀ DI DIO.

§ 1. — Dimostrata la eternità di Dio cui per essenza conviene, è uopo investigare della unità e così compiere la trattazione di ciò che risguarda l'essere divino, il che faremo ponendo innanzi alcune considerazioni generali.

La prima considerazione si volge intorno all'uno che è principio del numero, e del quale ciascuno ha l'idea chiara in mente. È manifesto che dall'uno noi ci moviamo numerando e andiamo al dieci, e poi ci volgiamo da capo all'uno tessendo via via nuove cifre in cui la unità spicca. Cosiffatta unità che replicata compone diverse specie di numeri, è acchiusa in un determinato genere che si chiama la quantità; e di questa non parliamo nè possiamo dirla di Dio, perocchè la quantità è delle cose che hanno l'essere in materia; e Dio è immateriale.

§ 2. — La seconda considerazione è intorno all'uno trascendentale, così chiamato, perchè non è acchiuso in un genere, sì trascende tutti i generi di cose, e non aggiunge una realità nuova e distinta all'ente, ma solo indica negazione, cioè niega all'ente la divisione; onde tanto è

dire uno trascendente quanto è dire ente indiviso. Ora è manifesto che l'uno così inteso è la stessa cosa che l'ente.

La dimostrazione è così; ogni ente o è semplice o è composto. Se è semplice è di fatto indiviso, nè può dividersi; se è composto, non ha l'essere quando le parti sono divise, ma sol quando le parti si adunano ed effettivamente compongono. Dal che si rende aperto che la essenza di ciascuna cosa sta nella sua indivisione; e la esperienza dimostra che ogni cosa custodisce il suo essere fintantochè serba incolume la sua unità.

§ 3. — La terza considerazione da fare si è che l'*uno* si oppone al *molti*. E qui si ponga ben mente. L'*uno* che è principio del numero si oppone al *molti* di una opposizione lieve e tenue, cioè di una opposizione di relazione che è minima. Evidentemente è minima la opposizione quando gli estremi non si escludono, ma si chiamano e stanno insieme, e cosiffatta è la opposizione dell'*uno* al *molti;* essendochè l'*uno* sia la misura e la moltitudine il misurato. Ora è palese che la misura e il misurato sono distinti e posti uno di contro all'altro e ripugna che l'uno sia l'altro, ma pure non si escludono e e stanno anzi insieme.

§ 4. — L'*uno* poi che s'immedesima coll'ente nel modo testè indicato si oppone al *molti* come l'indiviso e il diviso, perchè l'*uno* dice ente indiviso e la *moltitudine* esprime la divi-

sione. Il perchè la unità e la moltitudine si oppongono di una opposizione più spiccata e più forte, quale è quella che interviene tra la forma e la sua privazione, come ad esempio, tra la vista e la cecità.

Chiarito così il concetto dell'*uno*, è da investigare se la unità a Dio convenga, nè sarà malagevole il trarre, argomentando, la unità di Dio dalle verità che abbiamo sino a qui dimostrate.

§ **5.** — Dio è semplice, dunque uno. Si richiami al pensiero quello che abbiamo discorso della divina semplicità. L'uomo e la umanità non sono totalmente la stessa cosa, chè la *umanità* dice la essenza o natura, cioè l'animalità e la ragionevolezza comunicabili a molti, ma l'*uomo* esprime l'individuo, e l'individuo oltre la essenza o natura comprende le particolarità e appartenenze che sono incomunicabili del pari che le fattezze, le quali fanno un individuo singolare da tutti gli altri. Ora questa distinzione di natura e d'individuo che si avvera nell'uomo non si avvera in Dio, perocchè in Dio la natura e l'individuo son la medesima cosa. Dio è la sua deità, laonde la singolarità è essenziale a Lui.

§ **6.** — Dio è infinitamente perfetto, dunque uno. La prima verità fu dimostrata, la seconda che emerge dalla prima, si dimostra così. Se io pensassi due infiniti nell'essere e nella perfezione, io cascherei nell'assurdo, cioè verrei ad

affermare che una cosa è e non è al tempo medesimo, il che suona contradizione. E vaglia il vero. Se io penso due infiniti, mi è forza di pensarli differenti l'uno dall'altro; se sono differenti vuol dire che nell'uno rifulge qualche perfezione che non rifulge nell'altro, e così quello a cui fallisce la perfezione dell'altro non è assolutamente perfetto, e per questa guisa verrei ad affermare che è e non è infinito, la qual cosa non si può concepire. Dunque l'infinitamente perfetto è uno: La ragione è rapita dal fulgore della evidenza e tirata ad ammettere che la infinitezza nella perfezione richiede la unità assoluta, salvo che non voglia contradire a se stessa.

§ 7. — Dio riduce all'uno tutte le cose dell'universo; dunque è assolutamente uno. Di certo, quando molte cose diverse si accordano e convengono in un ordine, bisogna dire che vi è uno il quale le tira potentemente e le fa convenire in quell'ordine, eccetto che non si voglia ammettere un meraviglioso effetto che non abbia la sua cagione, la qual cosa ripugna. Ora l'universo offre questo spettacolo di cose diverse, le quali nondimeno si accordano e si attemperano ad armonie stupende da stancare e sgomentare la umana gente nell'investigarle. Dunque avvi l'uno che è primiera e somma cagione di quell'ordine e di quelle armonie.

La conseguenza è limpida e rigorosa; perocchè quel tessuto immenso di armonie ripugna

che sia l'effetto di *molti*, dunque è l'effetto dell'*uno*.

I molti, in quanto sono molti, cioè diversi quanto all'essere e all'operare, tendon più tosto a sparpagliarsi, a cozzarsi e a produrre secondo la forma e l'indole propria diversi effetti, e quindi non ponno essere cagione dell'uno. Solo per caso avviene che i molti si abbattano talora a produrre l'uno, inquanto si rendono uno per qualche guisa essi stessi. Del resto l'uno è di per sè cagione dell'uno, e sovranamente uno è mestieri che sia il primo principio che incammina e reca all'unità le varietà sterminate dell'universo.

Le diverse scienze sono contemplatrici degli ordini creati, e l'Astronomo contempla gli ordini dei cieli e degli astri, il Naturalista gli ordini delle piante e degli animali. Le più volgari osservazioni poi fan discernere che i celesti influssi servono alle piante, le piante agli animali e gli animali all'uomo, e basta avere occhi per iscoprire che le creature sono in bella e splendida consonanza disposte tra loro, come le corde di un'arpa.

§ 8. — Dio è massimamente uno. L'uno esprime l'ente indiviso, come abbiamo largamente già dimostrato. Ora Dio è il massimo ente e il massimo indiviso e però il massimo uno. È il massimo ente, perchè non è determinato ad una certa specie, ma è lo stesso essere incircoscritto, senza determinazione o limitazione che dir si

voglia. È il massimo indiviso, perchè è indiviso di fatto e senza attitudine a qualsiasi maniera di divisione. Laonde è massimamente uno.

E qui potrebbe dirsi argomentando: la unità è negazione di divisione, dunque non può avere nè il più nè il meno da poter veramente dire che Dio è il massimo; perocchè il massimo presuppone il più e il manco nei gradi, e la privazione non comporta gradi come non comportano gradi la unità e il punto che sono indivisi e invisibili. Si risponde che la privazione in sè non ammette senza dubbio nè il più nè il manco, ma il subbietto di cotale privazione ben può comportare gradi nello splendore dell'essere. Ecco perchè si afferma il più e il meno ed eziandio il massimo nella unità. Il paragone poi dell'unità e del punto non regge, perchè la unità e il punto sono indivisibili, ma non hanno l'essere se non nel subbietto. Il perchè nè la unità può dirsi massimamente una, nè massimamente uno il punto.

E qui cade in acconcio l'osservare che quel che è sparto e disunito nelle ime cose, nelle superiori si unifichi e nelle somme cose si aduni, fintantochè si arrivi all'uno assoluto. *Fra le cose che si nomano Uno*, dice S. Bernardo, *tiene il sommo della unità la Trinità divina.* Bella e forte espressione! L'universo è a guisa di una piramide. Alla base possono locarsi le piante, immerse nella materia, che è divisibile all'infinito, al mezzo l'uomo, che è un connubio di

materia e di spirito, sopra dell' uomo l'angelo, che ha la essenza distinta dall' essere e non senza adombramento di potenza e di atto, al vertice è Dio con la sua gloriosa unità di essenza nelle tre persone indivisa.

La natura adunque cammina di armonia in armonia, e nelle sue variazioni convergenti all'unità riflette l'Uno infinito, ed è come un immenso carme.

In mezzo a questo immortale concerto della natura, Dio stesso dice al popolo di Abramo: *Odi, o Israele. il Signore Dio tuo è Uno.* Il Vangelo alla sua volta venne a proclamare la inenarrabile unità della creatrice essenza al genere umano che avea tramutato la gloria dell' incorruttubile Iddio nella figura de' quadrupedi e de' serpenti, attribuendo l'incomunicabile nome, non che agli astri, ai sassi.

San Paolo, la più eloquente voce dell'apostolato, disvela ai sapienti dell' Areopago che l'ignoto Dio cui avevano rizzato l'altare, e l' immenso Ieova che dice a Israele: *Io sono Dio*, e *fuori di me non v'è Dio.*

Questione XI.

DELLA CONOSCENZA DI DIO.

§ 1. — Dopo avere indagato quale è Dio nel suo immutabile essere, rimane a investigare quale Egli sia nella conoscenza nostra, cioè co-

me sia da noi conosciuto. Intorno a che molte e splendide questioni ci si offrono da sciogliere, quanto alla possibilità e al modo di conoscere la essenza di Dio. Entriamo in queste soavi e sublimi disquisizioni.

§ 2. — È possibile all'intelletto creato il conoscere la essenza di Dio. La dimostrazione non è malagevole. La ragionevole creatura dee poter conseguire l'ultima sua perfezione della quale porta innata la brama. Ora questa perfezione non può essere in altro che nel conoscere la essenza di Dio, essendochè una cosa sia perfetta quando al principio del suo essere si congiunge. Laonde deve essere possibile il conoscimento della essenza di Dio, salvochè non si voglia dire che è impossibile la beatitudine dell'uomo, o che essa consista in altra cosa che in Dio: le quali due conseguenze sarebbero dissonanti dalla fede.

Inoltre noi abbiamo il naturale istinto d'investigare la causa sì tosto che ci si offre innanzi l'effetto, e di qui nasce l'ammirazione. Ora se l'intelletto creato non potesse salire al conoscimento svelato dalla primiera e somma cagione, il desiderio naturale sarebbe indarno. E perchè allora ci sarebbe stata infusa una brama da restare sempre incompiuta?

Nè si dica che il supremo intelligibile opprime colla soverchianza del suo lume l'intelletto creato, a quella guisa che il sensibile eccellente lede il senso; perocchè il senso è atto

dell'organo corporeo, il quale come fragile tessuto ben può da esuberanza di lume essere soverchiato e guasto.

Ma l'intelletto non è atto di organo corporeo e non dipende dalla materia; il perchè è capace di sostenere, rinvigorito che sia dal lume di gloria, la vista del sommo intelligibile e asseguire così l'ultima sua perfezione.

§ 3. — La essenza di Dio non può essere veduta per via di similitudine che ne sia specchio all'intelletto creato.

E qui è da spiegare alquanto il modo come si compie la visione, vuoi sensibile, vuoi intellettuale. Alla visione occorrono due cose, la virtù visiva e la unione della virtù visiva con la cosa veduta, imperocchè la visione siegue di fatto inquanto la cosa veduta è nel veggente. Ora quanto alla visione sensibile si comprende di leggieri che la cosa è nel veggente non per la sua essenza, ma per la sua specie o similitudine che dir si voglia. Ad esempio, la similitudine della pietra o dell'albero è nel mio occhio, quando io veggo la pietra o l'albero, non già la sostanza.

Ma parlando della visione intellettuale di Dio, voglionsi notare due cose, che cioè Dio può essere veduto dall'intelletto creato, come dimostrammo di sopra, e che Egli è l'autore della virtù intellettiva, la quale può chiamarsi una partecipata similitudine di Colui che è il primo intelletto. Onde la virtù intellettiva della ragio-

nevole creatura si appella lume intelligibile, quasi derivato dalla primiera luce. Dalla parte dunque della virtù conoscitiva una similitudine ci vuole che renda l'intelletto acconcio a vedere Dio.

Ma dalla parte della cosa veduta non vi è, nè vi può essere una similitudine creata che sia specchio della divina essenza all'intelletto creato. E valga il vero. La divina essenza è il suo stesso essere sussistente, è un che d'incircoscritto che sovraeminentemente acchiude tutto che può essere pensato ed espresso dall'intelletto creato; il perchè è impossibile il pensare una specie o forma ideale creata che sia specchiamento della essenza di Dio, come torna impossibile il pensare che per la specie o forma ideale di una cosa corporea si possa conoscere la essenza di una cosa incorporea. *Saremo simili a Lui*, dice S. Giovanni, ecco il lume di gloria che rende deiforme l'intelletto nostro. *Lo vedremo come Egli è*, ecco la immediatezza della visione. (I, III, 2)

§ 4. — Dio non può essere veduto cogli occhi del corpo, nè immaginato. E la dimostrazione è piana. La vista e la immaginativa sono legati ad organi corporei e serbano proporzione con essi, il perchè non si stendono oltre il corporeo. Ora Dio è al tutto incorporeo, onde non può essere veduto cogli occhi corporei nè immaginato, ma sol conosciuto per via d'intelletto che è lume irradiato dall'intelletto eterno.

Noi siamo portati naturalmente a vestire di figure e forme corporee le cose intellettuali e anche Dio. Ma quel che ci brilla nella fantasia è similitudine di cose create che aiutano a levarci in Dio, non è specchiamento di Dio il quale è sovrasensibile e sovraintelligibile e travalica tutto il pensabile dall'intelletto creato.

Nè si alleghino le parole di Giobbe che dice: *sono certo che vedrò nella mia carne il Dio salvatore e che l'occhio mio lo vedrà*, (XIX, 26) imperocchè si risponde che non è l'occhio che vede Dio nella essenza, ma è l'anima che stando nel corpo glorificato vede mercè del lume beatifico la essenza di Dio. Si dice che l'occhio vede Dio, come si dice che noi vediamo la vita di un uomo che ci sta innanzi. Non è il senso che per l'occhio percepisca la vita come suo proprio obbietto, è un'altra potenza recondita che pensa o meglio arguisce la vita, la quale nel moto e nell'organismo si manifesta.

Si conchiude che Dio non lo vedo, nè odo, nè immagino, ma lo concepisco come essere intellettuale supremo, e dall'ombra impenetrabile ove alberga l'anima mia, io mi slancio con un conato sempre impotente agli abbaglianti splendori di sua bellezza.

§ **5.** — L'intelletto creato non può con le sue natie forze levarsi a conoscere la essenza di Dio.

E qui è da rammentare che la conoscenza si compie inquanto la cosa conosciuta è nel conoscente e alla guisa del conoscente. La pietra,

ad esempio, è nell'intelletto immaterialmente, come immateriale è l'intelletto.

Se dunque il modo di essere della cosa trascende il modo di essere del conoscente, è palese che il conoscimento di simil cosa non può dirsi connaturale a quel conoscente.

Ora l'intelletto creato e la divina essenza non hanno questa medesimezza nel modo di essere; conciosiachè la divina essenza è il suo stesso essere sussistente, e l'intelletto creato o è nella materia, come il nostro, o ha l'essere per una cotale partecipazione, come l'intelletto dell'angiolo. Laonde il conoscimento della essenza divina non può dirsi connaturale all'intelletto creato.

Si scuopre questa verità anche gittando lo sguardo alle diverse nature conoscenti e ai loro obbietti connaturali. Avvi il senso che è atto dell'organo corporeo; e connaturale al senso è il conoscere le cose corporee che hanno l'essere in materia. Avvi l'intelletto il quale nell'essere e nell'operare dentro non dipende dalla materia: e connaturale all'intelletto è il conoscere le cose corporee così in universale, inquanto si riguardano le essenze come spiccate dalla materia. Al di sopra del senso e dell'intelletto umano vi è l'intelletto angelico a cui è connaturale il conoscere le sostanze separate, cioè sussistenti senza il consorzio della materia. Rimane dunque che al solo intelletto increato sia connaturale il conoscere la essenza divina.

E qui al piè di questo vero rampolla un dubbio: se è al di sopra del creato intelletto il conoscere la essenza di Dio, ne conseguita che nessuna intellettuale creatura potrà mai levarsi alla visione svelata di quella essenza, come il senso non può mai essere levato a intendere la sostanza incorporea.

Si risponde che il senso, essendo materiale, non può disnaturarsi e rendersi immateriale, dovechè l'intelletto, vuoi dell'uomo, vuoi dell'angiolo, essendo per natura sua immateriale, può essere sublimato, mercè il lume della grazia, a un che di più alto. E se ne ha l'argomento dallo scorgere che il senso non percepisce se non le cose singolari e composte: laddove l'intelletto scioglie, a dir così, le cose composte e spiccando la forma del soggetto sensibile si aderge alle sublimi nozioni dell'essere, dell'uno e del vero, che sono universali, e soverchiano al tutto le facoltà native del senso.

L'angiolo poi che è più poderoso nella intellettualità, universaleggia ancora di più e porta in sè tutte le parti dell'universo adunate nello splendore di poche forme ideali. Di qui si arguisca che l'intelletto può, mercè un rinfranco di luce, essere elevato a vedere la sostanza separata e sussistente nei fulgori di sua incommutabile bellezza.

§ 6. — L'intelletto creato ha mestieri di un lume aggiunto che lo rinvigorisca a vedere Dio per essenza.

E di vero, tutto che viene elevato a qualcosa di trascendente la sua natura, ha mestieri di una disposizione che sia del pari sopra natura; ad esempio, se l' aere dee ricevere la forma di fuoco ha bisogno di qualcosa che lo disponga a pigliare cotale forma. Or quando l' intelletto è levato a vedere Dio nella essenza, la stessa divina essenza diventa forma intelligibile dell' intelletto, onde fa di mestieri che gli si aggiunga qualcosa che lo disponga ed elevi a cotanta sublimità. Siffatta disposizione non può essere connaturale all' intelletto, come abbiamo già dimostrato. Il perchè rimane che gli sovraccresca la virtù d' intendere mercè la infusione di un lume, e questo sovraccrescere di virtù si dice illuminazione, come l'intelligibile stesso si chiama luce.

§ 7. — La essenza divina può essere più e men chiaramente veduta dall' intelletto creato, e quindi vi ha ineguaglianza nella beatitudine dei celesti, secondo il detto dell'apostolo: *si disferenzia stella da stella nella chiarezza.* (ai Cor., xv, 41.)

Che dove fulge maggiore lume di gloria, sia maggiore la penetrazione della essenza di Dio è manifesto dal già discorso, che cioè la visione non siegue per via di specie o similitudine creata, ma sì per via di un lume aggiunto che condiziona l' intelletto alla immediatezza della visione.

Che poi intervenga ineguaglianza tra i beati quanto al lume di gloria, si dimostra dalla ineguaglianza di carità. Chi ebbe più di carità

nella via sortirà più di lume glorioso in patria; perocchè la carità importa il desiderio e il desiderio dilata e apre l' anima, rendendola disposta e acconcia ad accogliere in sè la cosa desiderata. *Appo te*, dice il profeta parlando a Dio, *è il fonte della vita, e nella tua luce noi vedremo la luce*, (Salm. XXXV, 10.) cioè, per la luce infusa, noi contempleremo la incircoscritta essenza e la increata bellezza.

§ 8. — Nessun creato intelletto può comprendere la essenza di Dio.

E qui è da spiegare il vocabolo *comprensione*. Comprendere è conoscere una cosa in modo perfetto, cioè conoscerla tanto quanto è conoscibile e valga un esempio. Se io so che il triangolo ha tre angoli uguali a due retti, e lo so perchè l' ho letto o sentito dire, è certo che io non conosco questa verità quanto è conoscibile, conciosiachè sia conoscibile per una dimostrazione scienziale. Se poi mi rendo capace della dimostrazione, allora, io la conosco quanto può essere conosciuta, e posso dire che la comprendo.

Ciò posto, si afferma che la divina essenza è incomprensibile a intelletto creato, e si dimostra così. Dio è infinitamente in atto e però infinitamente conoscibile, essendochè una cosa si conosca in quanto ella è in atto. Ora nessun creato intelletto può conoscere in un modo infinito, perocchè il conoscere siegue e si adegua all' essere, e l' infinito nel finito non cape. Onde Dio solo comprende sè.

E qui potrebbe argomentando dirsi: allora si comprende una cosa quando si conosce in guisa che si vegga tutta, e nulla ne resti ascoso a chi la contempla. Ora Dio è veduto tutto, e niente di Lui rimane ascoso ai beati, perocchè Egli è semplice. Dunque chi lo vede nella essenza può dirsi che lo comprende.

Si risponde che nella beatifica visione Dio è veduto tutto nella sua essenza, sì che niente di questa rimanga occulta ai beati; ma è veduto da essi quanto può trar d'ale un intelletto creato ringagliardito da un lume che è pur creato.

Ben si vede tutta e totalmente la divina essenza dall'intelletto creato, ma in un modo finito, perocchè finito è l'intelletto, nè si adegua alla infinita realtà che gli fulge innanzi. Il beato discerne chiaro che Dio è conoscibile all'infinito, perchè ha la infinitezza nello splendore dell'atto.

Valga di nuovo l'esempio di sopra allegato. Quando io conosco una proposizione per l'autorità de' sapienti, è manifesto che io la conosco tutta, cioè subbietto, attributo e legame di entrambi, ma è vero altresì che io non la conosco tanto quanto è conoscibile, cioè per via di una severa dimostrazione.

Che dire adunque del vocabolo *comprendere* usato da Paolo ai Filippesi e ai Corinti e del nome di comprensori che si costuma dare ai beati? Si dee dire che il *comprendere* non importa solo l'inchiudere in sè adeguando, ma

talora anche esprime il prendere e il possedere. La comprensione così intesa è una delle tre gloriose doti dell'anima, rispondente alla speranza, come la visione risponde alla fede e la fruizione alla carità. E in verità appo noi non tutto ciò che si vede, si tiene e possiede come incontra delle cose distanti che si veggono e non sono in nostra balia, nè delle cose che son da noi possedute godiamo sempre, o perchè non pigliamo in esso diletto, o perchè non sono l'ultimo fine del desiderio nostro. Non così ne' beati. Essi veggono Dio e vedendolo lo tengono a sè presente, hanno sempre in lor potestà il vederlo e possedendolo ne fruiscono, come di fine ultimo appagante ogni brama.

§ 9. — L' intelletto creato vedendo la divina essenza non vede in essa tutte le cose che Dio fa e che può fare.

Si ponga ben mente. Chi vedesse tutte le cose nella essenza divina scandaglierebbe il fondo della virtù creatrice e così comprenderebbe la stessa divina essenza, il che è impossibile a intelletto creato.

E di vero, quanto una causa si conosce più perfettamente tanti più effetti si ponno vedere in essa. Chi ha intelletto elevato, per esempio, a proporgli un principio dimostrativo, di subito vi scorge dentro e ne trae la conoscenza di molte verità; laddove chi ha fiacco ingegno non coglie quelle verità nel principio dimostrativo, ma invece ha bisogno che gli sien proposte e chiarite

ad una ad una. A voler dunque che l' intelletto creato vegga nella prima causa tutti gli effetti e le ragioni degli effetti fa di mestieri che comprenda la virtù della causa.

Rimane pertanto che delle cose che Dio fa o può fare, ciascun beato ne vegga più o meno secondochè più o meno perfettamente conosce Dio. Chi ebbe più forza d' amore sarà più magnificamente vestito dai raggi del deiforme lume e messo più dentro ai segreti della essenza divina.

E qui alcune difficoltà si offrono alla mente. Chi vede nello specchio vede tutto ciò che rifulge nello specchio. Dunque guardando la divina essenza che è specchio di tutte le cose create e creabili, io veggo tutto.

Inoltre la umana ragione è naturalmente cupida di tutto sapere, e questa cupidità come potrebbe sbramarsi se non contemplando nella divina essenza tutte le cose?

Si risponde che Dio certamente comprende in sè tutte le cose e basta a dimostrarle in sè come in un intellettuale specchio, ma non siegue che l' intelletto creato vedendo la essenza di Dio veda tutto.

Per vedere lo specchio e tutte le cose fulgenti nello specchio fa di mestieri comprendere lo specchio. Ora il comprendere lo specchio intellettuale di tutte le cose create e creabili vorrebbe dire adeguarsi coll' infinito, il che alla creatura torna impossibile.

Finalmente il desiderio naturale della ragionevole creatura è di sapere tutte le cose che si appartengono alla perfezione del suo intelletto; e sono le specie e i generi delle cose, il che tutto sarà conosciuto da chi vedrà Dio nella essenza. Il conoscere poi la somma dei pensamenti e dei singolari fatti non si attiene alla perfezione dell' intelletto, nè questo si estende la naturale brama. Neppure è della perfezione dell' intelletto creato il sapere le cose che non sono e che Dio può fare.

Peraltro chi conoscesse Dio, fonte di tutto l' essere e di tutta la verità, così appagherebbe la innata brama di conoscere che niente altro si affannerebbe a cercare. Preclare sono le parole di S. Agostino: *Infelice l' uomo che sa tutte le cose, o Dio, e te non conosce; beato chi conosce te, ancorchè ignori tutte le cose. Chi poi conosce te e quelle cose, non beato perchè sa quelle, ma sol beato perchè sa te.* (Conf., lib. v.)

§ **10.** — Emerge dal sin qui detto che nella essenza divina si veggono le cose non per via di specie o forme ideali; ma per la stessa essenza divina unita all' intelletto creato; laonde non veggonsi nelle proprie loro nature, ma nel loro simile, cioè nell' increato esemplare in cui preesistono le similitudini di tutte le cose.

§ **11.** — Emerge altresì che nello specchio della essenza divina si veggono le cose insieme e, a così dire, tutte di un colpo. E di vero noi,

non possiamo intendere molte cose insieme, perchè le intendiamo per le loro diverse specie o forme ideali, e però ci conviene passare dall' una all' altra, non potendo un intelletto essere insieme vestito di più forme ideali, come un corpo non può al tempo stesso essere vestito di più figure.

Si ponga mente all' esempio. Se io voglio considerare un edifizio nelle diverse parti, bisogna che io mi formi dentro la idea di ciascuna parte, e concepisca una cosa appresso dell' altra; ma se io concepisco la idea del tutto, che è la casa, nella specie del tutto intendo anche le parti, e così abbraccio più cose nello splendore di una idea sola.

Quindi le splendide parole di S. Agostino: *Non saranno volubili i pensamenti nostri, nè vi sarà giro e rigiro dall' uno all' altro, ma tutta la scienza nostra insieme, e, a dir così tutta di un colpo contempleremo.* (De Trin., lib. XV.)

§ **12.** — Nessun uomo può nella presente vita vedere Dio nella essenza. La dimostrazione si tesse a questa guisa.

L' anima nel presente stato ha il suo essere nella materia; il perchè naturalmente non conosce se non le cose che hanno la loro forma in materia, e quelle a cui si può arrivare col ministero dei fantasmi e dei sensi, essendochè il conoscere consegue e si attempera al modo di essere del conoscente. Ora è palese che per le nature delle cose corporee non si può salire

al conoscimento della essenza divina, laonde l'uomo non può vedere questa divina essenza, s' ei non sia separato dalla mortale vita.

Un segno di ciò apparisce dal vedere che l'anima quanto più dalle cose corporee si affranca e aderge, tanto più diviene capace delle intelligibili, come, ad esempio, nel sogno e nelle alienazioni dai sensi si apre alle rivelazioni celesti ed antivede il futuro. Ma che ella sia sollevata al supremo intelligibile, che è la essenza divina, non può avvenirle mentre che alberga nel corpo.

Qui si allegano le parole del Genesi, ove è detto che Giacobbe vide Dio faccia a faccia. (XXX, 30). Ora questo vedere faccia a faccia è anche in San Paolo, e si mette come contrapposto al vedere Dio per ispecchio in enimma. (I Cor., XIII, 12.)

Se non che la difficoltà è di lieve conto. Giacobbe fu levato a sublime altezza intelligibile, come incontra nelle visioni profetali, il perchè quelle parole *faccia a faccia* s' intendono della figura visibile che appresentava alla immaginativa e agli occhi del profeta la persona di Dio parlante.

Altra difficoltà più grave si affaccia, ed è questa. Se Dio è per essenza nell' anima, come fu discorso nel trattato della immensità, perchè non potrà dirsi che lo vediamo per essenza nell' intelletto nostro?

Si risponde che la smisurata essenza di Dio è in noi, come è in tutte le cose, ma si cela,

nè si congiunge come intelligibile all'intelletto. Laonde quella essenza che pur ci penetra nelle ime latèbre, ci resta ignota.

S. Agostino ha in siffatta materia delle parole che son famose: *Se io e tu vediamo esser vero quel che è profferito con la parola, nè io lo vedo in te, nè tu in me, ma entrambi il vediamo in quella che è sopra le nostre menti, incommutabile verità.* (Conf., Lib. II.) Pare dunque, se ce ne stiamo alle parole di Sant'Agostino, che la essenza di Dio, incommutabile verità, splenda all'intellettuale sguardo nostro, e che secondo l'intuito sereno di quella verità trascendente noi giudichiamo di tutto.

Da principio si risponde che ben può Dio sopranaturalmente fare che un uomo stando in carne mortale, non però col ministero dei fantasmi e dei sensi, sia sublimato a vedere la essenza eterna. La qual cosa S. Agostino pensa che intervenisse a due sommi uomini e maestri, Mosè e Paolo.

Quanto poi alle famose parole, splendide come l'ingegno di Agostino, è da rispondere che noi vediamo le cose in Dio e secondo Dio giudichiamo col lume della ragione, che è partecipazione del divino lume. Così noi siamo usi di dire che vediamo e discerniamo le sensibili cose nel sole, inquantochè vediamo e discerniamo per la luce del sole. Onde lo stesso S. Agostino dice nei Soliloquii: *Gli spettacoli delle discipline non si possono contemplare se non sieno illustrati da*

un certo loro sole che è Dio. Ora siccome a vedere e discernere le cose sensibili non è mestieri vedere la sostanza del sole, e senza guardare il sole veggonsi le cose mercè della illuminazione del sole, così per vedere le intelligibili cose non è di necessità che veggasi la essenza di Dio, ma basta che noi conosciamo e giudichiamo mercè di una luce irraggiata alla nostra mente da Colui che è il primo intelletto.

§ 13. — Con la ragione naturale si può conoscere Dio in questa vita.

E qui è uopo rammentare che la conoscenza umana piglia i primordi dal senso, e tanto si stende quanto ci ponno sospingere le sensibili cose. Or le sensibili cose non possono recare mai l'intelletto al conoscimento della essenza divina, perocchè sono effetti di Dio, ma effetti non adeguanti la virtù della causa, il perchè non si può da esse conoscere tutta la virtù e la essenza della loro cagione.

Peraltro si può bene dalle sensibili cose arguire la esistenza dalla causa prima e sovrana, e ci basta. E di fatto noi conosciamo chiaramente queste tre cose: 1° che Dio ha un' attinenza alle creature delle quali tutte è principio, 2° che le creature si disferenziano da Lui, perocchè Egli non è nessuna delle cose da Lui causate, 3° che se a Dio si niegano le proprietà e le appartenenze delle cose sensibili, non è pel difetto che Egli abbia in sè, ma peruna cotale sovraeccedenza di splendore e di essere.

La ragione naturale pertanto può salire a Dio, il quale è forma semplice, fulgida di tutta la chiarezza dell' atto, ma salendo a Dio non penetra il fondo del suo essere eterno, e per assorgere a quell' altezza si aiuta di fantasmi presi dalle opere di natura che sono effetti di Dio.

Il raggio d' intellettualità che in noi splende è divino, e tra le consonanze e i contrasti, tra i chiarori e le ombre che si consertano ad ogni punto dell' universo, risale alla fontana della luce e della armonia.

Anco i filosofi pagani furono sovente presi da stupore e rapiti al balenare di quelle perfezioni che alcuno di essi appellò *spettacolo della eterna bellezza. Ciò che è noto di Dio*, dice S. Paolo, *fu manifesto a loro*, i quali per altro sendo stremi della sopranaturale rivelazione infatuirono ne' loro pensamenti.

§ **14.** — Per la grazia si può avere una conoscenza di Dio più alta che pel natio lume della ragione.

Imperocchè la conoscenza nostra si compie per via di fantasmi e mercè del lume intellettuale che splende in noi. Ora queste due cose che concorrono alla conoscenza umana possono pigliare incremento dalla grazia, onde la ragione può essere confortata a più limpidezza e sublimità d' intendere.

Si ponga mente a questa dottrina. Ben può Dio formare nella immaginativa dell'uomo fantasmi assai più nobili che i formati da noi,

e farci rilucere in que' fantasmi più al vero e più al vivo le divine cose. Si ripensi alla colomba apparsa sul Giordano e alla voce del Padre e al fenomeno luminoso dell' aprimento del cielo. Si ripensi alla nube lucida che sul Monte adombrò il Cristo, divenuto come neve nel vestimento e coruscante come sole nel volto.

Inoltre può Dio rinvigorire il natìo lume della ragione con la infusione di una luce più poderosa, come addiviene nelle visioni profetali. Ora posti i fantasmi più splendidi e posto il rinforzo dalla parte dell' intelletto, ne conseguita che per la grazia può aversi una conoscenza di Dio più vivida e più larga che non per le naturali forze della ragione.

E qui si allega la sentenza di S. Dionigi, il quale afferma che nella presente vita ci congiungiamo a Dio come ad un *ignoto*. Questo linguaggio parrebbe significare che per la grazia non si ponno ottenere conoscenze di Dio più alte di quelle cui può giungere la natura.

Non è malagevole il rispondere che nella presente vita ci congiungiamo a Dio come ad un ignoto nella essenza, ma peraltro lo conosciamo con più vivezza e pienezza mercè il lume di grazia, inquantochè conosciamo più effetti e più luminosi, e affermiamo di lui cose che trascendono la ragione, come l'essere uno e trino.

Quanto infatti il lume intellettuale è più forte in noi, tanto più limpide e larghe conoscenze

tiriamo fuori dai fantasmi o naturalmente da noi o divinamente formati in noi dalla grazia. E da cotali fantasmi esce una esuberante luce d'intellettuale conoscenza che partorisce amore di Dio e delle cose divine.

E qui potrebbe dirsi che se la fede è per infusione di superno lume, non potrà essere appellata mai conoscenza, imperocchè conoscere è vedere, e le cose che non si veggono sono obbietto di fede.

Si risponde che la fede determina e piega l'intelletto nostro ad un intelligibile, e tanto basta perchè la si possa dir conoscenza. Solo concederemo che non è scienza, perchè quella determinazione non piglia impulso dalla visione del conoscente. È la sovranità del primo intelletto rivelante che mi determina e trae a dire sì, non è il fulgore della verità svelata che mi rapisce l'assenso.

Peraltro è verissimo il dettato: *non è piccolo sapere l'essere congiunto a chi sa.* Noi crediamo a Dio parlante e profferiamo sublimi formule di verità attinenti all'essere e alla vita di Dio, e questo per la vita presente basta.

L'Ignoto cui si aderisce per fede si circonda di molte ombre, e nondimeno queste ombre vincono assai i fulgori della ragione. Le chiarezze della ragione ti lasciano sovente freddo e le tenebre della fede ti scaldano. La ragione ti tiene captivo alle prode della natura che ha limiti e misura: la fede ti slancia alle rive dell'infinito.

Questione XII.

DEI NOMI DIVINI

§ 1. — Considerato il modo come Dio è conosciuto da noi, ci conviene discorrere del modo come è da noi nominato; e qui ci si offrono molte e sottili disquisizioni. Cominciamo a investigare se Dio può essere nomato dall'uomo.

§ 2. — Ben può Dio essere nomato per qualche guisa da noi mortali. La dimostrazione scaturisce dalle cose già dette. Noi siamo usi di nominare a quel modo che conosciamo, essendochè le parole sieno segni delle idee e le idee similitudini delle cose intese. Ora noi conosciamo Dio per l'attinenza che egli ha di prima e somma cagione a tutte le cose, e per via di eccellenza e di negazione, cioè sequestrando dalla nozione di lui ogni difetto e adunando nell'essere di lui tutti i raggi di verità e di bellezza. Onde come è vero che in qualche guisa lo conosciamo, così è vero che siamo in acconcio di nominarlo per qualche guisa.

E qui di subito si afferma in contrario: ogni nostro vocabolo o è astratto o concreto, o è nome o verbo, o qualche cosa che si accosta ai nomi ed ai verbi. Ora l'astratto trae seco il significato di semplice non sussistente, il concreto suona composizione, e il manco di sussistenza, come l'ombra di

composizione, disdice a Dio. Il nome poi indica sostanza con qualità ed in Dio non è qualità; il verbo esprime con tempo e in Dio non è tempo. Come dunque recare a Dio le voci dei nostri idiomi senza sconcio?

Si risponde che le forme tutte del nostro eloquio sono scadenti, talchè fa di mestieri rimondarle da ogni labe d'imperfezione, di limite, di misura. Il nome riforbito da ogni scoria di qualità, quando si reca a Dio, esprime la sostanza con l'individuo. Il verbo recato a Dio esprime la eternità del diviuo essere che acchiude in sè tutti i tempi. L'astratto significa la somma semplicità, il concreto la sussistenza. Vero è però che ogni forma dell'umano linguaggio è luce crepuscolare davanti all'atto infinito che è nel meriggio del suo fulgore.

§ 3. — I nomi che diamo a Dio si dicono di lui essenzialmente, cioè significano la sostanza divina. E qui più che di severa dimostrazione v'è d'uopo di schiarimento.

Vi ha dei nomi negativi, ve ne ha dei relativi e ve ne ha dei positivi assoluti. Valga l'esempio. Dio è incorporeo, immenso, infinito; ecco i nomi negativi, i quali, come è chiaro, non esprimono la sostanza, ma sì le niegano tutto che ha sentore di imperfezione.

Dio è sovrano signore, cagione e fine di tutto, ecco i nomi relativi, e questi altresì non esprimono la sostanza, ma l'attinenza della somma causa agli esseri creati, come è palese.

Dio è sapiente, è vivente, è l'ente per eccellenza, ecco i nomi positivi assoluti, e questi si affermano essenzialmente di Dio, cioè significano la Divina sostanza, avvegnachè in modo scarso e incompiuto.

La ragione è questa; Iddio è nominato da noi come è conosciuto, e così è da noi conosciuto come è specchiato dalle visibili creature, perocchè dalle cose visibili trae origine la nostra conoscenza di Dio in questa vita. Ora le creature non riflettono le perfezioni di Dio in modo chiaro; imperocchè non appresentano Dio come qualcosa che sia della medesima specie o del medesimo genere, ma come un primo sovraeccellente dalla cui forma si dilungano tanto gli effetti, da parere che quasi nol rassomiglino.

Una pianta, ad esempio, che è forma di ordine inferiore, ti appresenta la luce del sole che ebbe influsso nella sua formazione. Ma la somiglianza che corre tra il colore della pianta e la luce solare è sì stenuata e pallida che quasi non ti par somiglianza.

A questo punto si allegano in contrario le parole del Damasceno: *i nomi divini non ti esprimono la sostanza divina; ti dicono piuttosto ciò che Dio non è o vero ti esprimono relazione e attinenza.*

Di più Dionigi scrive, negando recisamente l'affermato da noi: *Tutti gli inni dei teologi*, dice il grande Areopagita, *sono laudi e manifestazioni dei processi o irraggiamenti della tearchia beata*, cioè tutti i nomi assunti a laude della Trinità

gloriosa si pigliano dalle emanazioni o irradiazioni che Dio fa di sè nel creato. Laonde i nomi divini significano solo relazione e attinenza, e non ti forniscono, a quanto dice Dionigi, un cenno ancorchè tenue della sostanza di Dio.

Anzi tutto, fu mente del Damasceno affermare che nessuno dei nostri nomi esprime adeguatamente la divina essenza, e su questo non nasce dubbio. La creazione tutta intera è un accento fioco; pispiglia, ma non parla di Dio; ne mormora, a così dire, le perfezioni, ma dell'essenza increata tace. Fievole eco della bellezza eterna il creato; fievole eco le idee che io formo dentro di me in guardando lo spettacolo del creato: fievole eco le parole che profferisco. Tutta la vita è un conato a nomare Iddio, come è un conato a conoscerlo, ma un conato sempre fiacco e impotente.

Quanto a Dionigi si risponde ch'ei parla dell'origine dei nomi divini, non del destino a cui furono sortiti. Vero è che tutti i nomi si prendono dalle irradiazioni della bontà e della bellezza divina; perocchè gli uomini prima hanno visto e poi pensato e vestito di parole i pensieri, ma quei nomi desunti dalle realità create che rivelano la eterna bellezza, sono stati recati ad esprimere la sostanza di Dio. Questo è il lor glorioso destino.

Quando pertanto noi diciamo che Dio è buono non vogliamo già dire che in Dio non è l'opposto della bontà, cioè la malizia, nè vogliamo

dire che a lui conviene la bontà, perchè è cagione a noi di bontà, ma intendiamo dire quel che appellasi bontà, nelle creature, preesiste in Dio in modo alto e trascendente il nostro pensare. Onde non è che convenga a Dio la bontà perchè egli la infonde in noi, ma perchè egli è buono in sè fontalmente, effonde la sua bontà nelle cose, secondo il preclaro detto di Agostino: *perchè egli è buono noi siamo.*

§ 4. — Alcuni nomi si affermano di Dio propriamente, però quanto alla cosa o perfezione espressa dal nome, non quanto alla maniera di esprimere.

E qui va notato che se tutti i nomi si pigliano dalle creature, non sono però tutti di ugual tenore. Ve ne ha di quelli che inchiudono nel loro significato le condizioni dei corpi, il perchè non possono dirsi di Dio se non in senso traslato, come quando Dio si appella e luce e fuoco.

Ve ne ha di quelli che non inchiudono materialità nel loro significato, come sapienza e verità, e questi affermansi più propriamente e più veramente di Dio che delle cose create, perocchè le perfezioni espresse di questi nomi sono in Dio per modo eminente. Quanto poi alla maniera di esprimere, vero è che tirano più a negare che ad affermare, perocchè nel modo di significare que' nomi importano distinzione, composizione, limitazione, del che non si ha pure ombra nella essenza di Dio.

§ 5. — I nomi che si danno a Dio non sono punto sinonimi, cioè esprimenti una medesima cosa e alla stessa guisa.

Imperocchè al sinonimo si richiede il significare la stessa cosa a una sola guisa, rispondente a un solo concetto. Ora i nomi divini non son così. Bene esprimono tutti e singoli la essenza divina, ma la esprimono in diverse maniere secondo i diversi pensamenti che in noi sorgono alla contemplazione del vero sommo. Ora questi pensamenti rispondono alle diverse perfezioni delle create cose che specchiano la essenza di Dio. Dunque non si ha medesimezza, ma diversità di cose espresse e pensate.

La ragione profonda è questa, che le perfezioni tutte si assommano e si adunano in Dio e sono in lui una semplicità e unità gloriosa. Ma questa unità gloriosa si scinde, a dir così, e si sparpaglia in raggi e rivoli correnti per l' universo. Quindi i molteplici e svariati specchiamenti di Dio; quindi i diversi concepimenti e pensamenti nostri; quindi i diversi nomi che troviamo ad esprimere quel che abbiamo pensato.

A questi concepimenti espressi in diversi nomi risponde nella realità un che di semplice che è la essenza divina variamente specchiata, variamente intesa, variamente nominata coi vocaboli dell' umano linguaggio.

Si dirà: a nomi significanti le diverse perfezioni non risponde se non l' essenza creatrice che è ineffabilmente una. E allora a che uopo cotali nomi?

Di più: Dio è massimamente uno, più uno dell' unità. Come adunque porre in lui quella cotale distinzione delle nostre nomenclature?

E poi, perchè non chiamare sinonimi vocaboli che esprimono e realmente e idealmente la stessa cosa?

Si risponde che i diversi nomi sono eco e specchio dei diversi concetti e i concetti echi di realità distinte in natura. Questo fondamento è saldo e verace e ci basta.

Ai diversi concetti risponde un che d'infinitamente perfetto, cioè l'essere che s' immedesima colla essenza di Dio, la quale ha questo di singolare e di inimitabile che non può essere al tutto specchiata da una sola realità creata, ma di necessità richiede molteplici e svariati esseri che appresentino appena alcune delle sue perfezioni, conciossiachè la creatrice essenza travalichi in infinito ogni sostanza creata.

Si risponde che quella cotale distinzione delle nostre nomenclature non si pone in Dio, nè nuoce alla unità di lui, anzi dimostra che quella unità è inenarrabile e non può da un solo effetto essere espressa bastevolmente, nè si esaurisce nei multiformi specchiamenti del visibile universo. Per altro quella distinzione è nell' intelletto nostro che concepisce Dio secondo che è diversamente rappresentato.

I diversi nomi adunque che siamo usi di dare a Dio, sono come diverse note dei pensamenti e dei sentimenti dell' anima che apprende le

diverse perfezioni divine rifulgenti nell'universo, Dio è un'eterna armonia cui le note dell'umano linguaggio anco variate all'infinito, non ponno esprimere. Rimane unità di essenza che da sè e in sè è luce di verità e di bellezza, inespressa e inesprimibile dalla parola dell'uomo.

§ 6. — I nomi che son comuni a Dio e alle creature non hanno nè totale diversità di significato, nè totale medesimezza, ma sì una cotale proporzione e similitudine che si chiama con greco vocabolo analogia.

Non hanno diversità totale di significato, altrimenti in parlando di Dio si cadrebbe in un equivoco eterno, nè si potrebbe dal conoscimento delle creature salire al conoscimento del creatore, il che è contro la sentenza di Paolo, affermante che le invisibili cose di Dio dalle fatture del visibile universo si rendono parventi e intelligibili all'uomo.

Non hanno totale medesimezza di significato e si dimostra così. Le creature sono effetti non adeguanti la virtù della causa, e non ricevono la similitudine dell'agente primo se non in modo scarso e incompiuto, cioè divisamente e compostamente; il perchè i nomi dell'umano linguaggio detti delle creature significano perfezioni participate, e recati a Dio significano le perfezioni fontali in modo ineffabilmente uno e semplice. La vita e la sapienza, ad esempio, si distinguono l'una dall'altra, ed entrambe dalla essenza dell'uomo. Recati a Dio que' due nomi

esprimono la essenza divina in due diverse guise concepita da noi.

Di più i nostri nomi quando si affermano delle creature comprendono e adeguano la essenza della cosa nominata ; quando si affermano di Dio non adeguano la essenza di lui che rimane incompresa e incomprensibile.

A compimento della dottrina va notato che l'analogia è di due guise, cioè o vuol dire proporzione di due cose ad una terza, o proporzione e ordine di due cose tra loro.

Non è che Dio e le creature abbiano proporzione ed ordine a una terza cosa, come la medicina e il cibo si nomano sane per l'attinenza che hanno all'animale che della sanità è il subbietto, ma è che Dio e le creature hanno una cotale proporzione tra loro. E in vero, le creature sono effetti e Dio è causa, le creature sono esemplati e Dio è l'archetipo. Ora tra l' archetipo e gli esemplati, tra la causa e gli effetti vi ha proporzione, perchè vi ha impronta e vestigio di somiglianza.

§ 7. — I nomi che si attribuiscono a Dio in senso traslato e improprio si dicono prima delle creature che di Dio, come è da sè chiaro.

Imperocchè quelle nomenclature esprimono niente altro che similitudine, onde è manifesto che si pigliano le mosse dalle sensibili cose e quel che è appartenenza delle visibili creature si reca a Dio. Valga l' esempio. Noi siamo usi di dire che il prato ride e vogliamo dire che il

prato ha una gaiezza in quel che fiorisce come l'uomo ha quando ride. Per simil guisa nella Scrittura Dio è appellato leone, perchè si comporta nell'operare strenuamente come il leone. E' agevole il vedere che la proprietà dell'animale per via di traslato e di paragone si volge a Dio.

I nomi poi che diconsi di Dio in senso proprio e vero affermansi prima di Dio che delle creature quanto alla cosa o perfezione espressa dai nomi, perchè le perfezioni significate da tutti i nomi sono in Dio come in fonte, e di là emanano nel creato.

Quanto è all'origine de' nomi, si comprende di leggieri che diconsi prima delle creature che di Dio, conciossiachè quello prima è nominato che prima è conosciuto. Ora lo spettacolo della visibile creazione è il primo che si offerisce allo sguardo nostro, e dalle fatture che ci cadono sotto i sensi noi ci leviamo al sovrasensibile, come fu già dimostrato.

§ 8. — I nomi che esprimono relazioni e attinenze cominciarono a dirsi di Dio nel tempo e non dalla eternità gli convennero.

Si ponga mente. Le relazioni che intervengono tra Dio e le creature si fondano in certe azioni che al di fuori di Dio si compirono nel tempo. Ora da relazioni temporanee scaturiscono temporanee le appellazioni, come è palese. Si chiarisca anche questa dottrina.

Dalla eternità Dio non si appellò sovrano e signore, perchè non aveva creature soggette

al suo imperio, come non si appellò creante, perchè Egli (e questo è incomprensibile all'intendimento nostro) visse e riposò in sè una eternità prima di uscire all'atto creando.

E qui vuol notarsi che le relazioni tra Dio e le creature non sono veracemente reali in Dio in cui non pongono nulla di reale e di nuovo, perocchè Egli è incapace di mutamento. Sono bensì reali nelle creature che mutansi intrinsecamente passando dal non essere all'essere. Quando Dio creò si nomò creatore e signore non per mutamento avvenuto in lui, ma fuori di lui e intorno a lui. I mondi balzarono dal nulla e gli brillarono attorno, ed Egli rimase nell'adorabile tranquillità del suo essere eterno. La colonna, ad esempio, si dice destra o sinistra per la mutazione di chi le si pone a destra o a sinistra, ma essa nel chiamarsi destra o sinistra rimane immota.

§ 9. Questo nome *Dio* è un nome significante la natura.

Tutti coloro che favellando profferiscono quel nome intendono di significare una intellettuale natura che con potenza e senno arcano governa tutte le cose. Laonde Dionigi ha scritto: *è la deità che vede tutto e con senno e bontà arcana provvede a tutto.*

Il Damasceno anche ha detto che il nome Greco *theos* (da cui traggono il latino *Deus* ed anche il nostro italiano Dio) significa ardere, vedere, curare; quasi ad esprimere un intelletto

che vede, un amore che arde e scalda, una possanza che affrena e regge: tutte splendide nozioni di una maestà sovrana che impera ai mondi.

E qui pongasi mente che quanto alla origine il nome *Dio* fu desunto dalle operazioni divine, ma fu recato ad esprimere la divina sostanza, la intellettuale ed eterna essenza che irraggia luce e amore fuori di sè. A dir corto, è un nome di natura e di essenza.

Nè si dica che dalle operazioni divine non si può salire a conoscere la essenza di Dio, essendochè questa sia ignota ed innominabile, imperocchè si risponde che per le operazioni non si arriva a conoscere la divina essenza come è in sè medesima, ma si arriva a conoscerla per via di causalità e di eminenza, il che altrove fu già spiegato. E così rimane fermo che il nome di *Dio* significa la essenza divina, e fu sortito ad esprimere qualcosa che è sopra tutto, che è principio di tutto, ed è lungi da tutto.

§ **10.** — Il nome *Dio* è incomunicabile, essendochè la essenza significata da quel nome non sia moltiplicabile, ma essenzialmente singolare, ineffabilmente una.

Solo in via di similitudine quel nome è comunicato a chi sortisce mercè della grazia un che di divino. Nella Scrittura si legge: *Io ho detto: voi siete Dii*, ma è di presente soggiunto: *Voi morrete come il resto degli uomini.* (Salm. CXXXI, 7). La gloria adunque di quelle piccole

divinità ha innanzi a sè l'ombra e la polvere della tomba, havvi una sola maestà che possegga la sostanza dell'essere di cui quel nome è il vero trasluminoso.

§ 11. — *Colui che è;* ecco un nome massimamente proprio di Dio. E in vero, quel nome non esprime nessuna forma, ma lo stesso essere divino che s' immedesima con la divina essenza; dunque è massimamente proprio di Dio.

Di più è un nome massimamente universale, dunque massimamente proprio di Dio. A schiarire questo argomento riflettesi che l'intelletto nostro nella presente vita non conosce la essenza di Dio, come è in sè, onde quanto più si trae nel determinato in pensando e parlando di Dio, tanto più ci si scosta dal verace conoscimento di lui, come per contrapposto quanto più ci si volge all' indeterminato tanto più ci si accosta a quel che è proprio di Dio.

Or quel nome: *Colui che è;* ha questo di singolare sopra tutti gli altri, che dice la massima indeterminatezza e la universalità massima.

Finalmente quel nome ha il carattere peculiare di significare il presente, onde è massimamente proprio di Dio. Dio non ha passato nè futuro che avviluppino colle loro ombre lo splendore della sua intelligenza, la quale ha per misura la eternità. Egli è nell'oggi del suo incommutabile essere, della sua incorruttibile vita, nella chiarità inecclissabile del suo atto infinito.

E qui potrebbe dirsi in contrario: il nome *Colui che è* non pare incomunicabile, non chiude nessuna attinenza alle creature, e non importa nessuna delle effusioni che Dio fa di sè nel creato. Onde non sembra massimamente proprio di Dio.

Si risponde facendo anzi tutto il paragone tra i due nomi, quanto alla origine, quanto al modo di significare e quanto al destino.

Il nome *Colui che è* fu desunto dal divino essere; il nome *Dio* fu desunto dalla universal provvidenza. Ecco la origine diversa.

Quanto al modo di significare, il nome *Dio* essendo concreto esprime la forma della deità e il subbietto che la possiede; il nome *Colui che è* esprime l' astrattezza dell' essere.

Il nome *Colui che è* fu destinato ad esprimere l' essere divino: il nome *Dio* fu recato ad esprimere la natura o essenza divina.

Il nome Jeova (solenne agli Ebrei) fu destinato ad esprimere la sostanza divina singolare e incomunicabile, onde è falso che il nome *Colui che è* non sia incomunicabile egualmente che il nome *Dio*.

Non è poi necessario che tutti i nomi divini esprimano l'attinenza alle creature. Basta che si desumano da alcune perfezioni effuse da Dio nel creato, tra le quali effusioni sovraneggia quella dell' essere.

Da questa primordiale perfezione è stato desunto il famoso nome: *Colui che è*.

Vero è che il nome *Buono* è manifestativo per eccellenza delle effusioni che Dio fa di sè nelle creature, delle quali è prima e somma cagione; ma Dio si considera e si noma prima secondo il suo essere e la sua sublime essenza che secondo la sua causalità sovrana; l'essere si pensa ed è prima dell'operare. Laonde rimane dimostrato che il nome *Colui che è*, dee tenersi come massimamente proprio di Dio.

Dio lo ha dato a sè stesso. Mosè ne recò la notizia a Israele e Israele al genere umano, e quel nome ha gittato nell'ombra e scancellata dalla terra la gloria dei falsi Dei.

QUESTIONE XIII.

DELLA SCIENZA DI DIO.

§ **1.** — Considerate le cose che appartengono alla divina sostanza, ci conviene discorrere della operazione divina, e perchè avvi una operazione immanente, il cui obbietto rimane nell'operante, prenderemo a ragionare prima di questa, cioè dell'intendere e del volere di Dio, e poi favelleremo della potenza che è il principio della divina operazione al di fuori. E perchè l'intendere è un vivere, e la scienza ha per obbietto la verità, di questa e della falsità che le si

oppone, vuolsi indagare, dopo discorso della vita divina. Di più, siccome la cosa conosciuta è nel conoscente e questa cotale similitudine della cosa conosciuta nel conoscente si appella idea, al trattato della verità e delle falsità vuolsi aggiungere il trattato delle idee divine.

Conviene anzi tutto investigare se in Dio vi ha scienza, e qui una larga e luminosa via ci si schiude che prenderemo a correre alacremente.

§ 2. — In Dio è scienza. La dimostrazione scaturisce dalle cose già ragionate. Dio è al sommo della immaterialità; dunque è al sommo della intellettualità e della scienza.

Si ponga mente a questa dottrina di singolare profondità: « *quel che è massimamente immateriale è massimamente conoscitivo* ». E di vero, gli esseri pensanti dai non pensanti si disferenziano in ciò che questi hanno solo una forma, i pensanti oltre la propria hanno eziandio le forme delle altre cose; imperocchè la conoscenza importa che la forma ideale dell'obbietto conosciuto sia nella mente di chi conosce. Il perchè i conoscenti hanno una natura più ampia che i non conoscenti, onde il Filosofo ha detto che *l'anima è in certo modo tutte le cose*, perocchè piglia in sè la forma delle cose ch'ella via via conosce.

Ora l'ampiezza viene stremata dalla materia di cui proprio è il restringere; e però le cose immateriali si accostano ad una certa infinitezza e sono massimamente conoscitive.

Così rimane chiarito che la immaterialità è la ragione della intellettualità, e che secondo il grado della immaterialità è la perfezione del conoscere.

Le piante, ad esempio, perchè sono immerse nella materia, non sono affatto conoscitive. Il senso, perchè ha tanto d' immaterialità che può ricevere in sè le forme delle sensibili cose senza materia, è in certo modo conoscitivo; l' intelletto, perchè più si eleva sulla materia, è altamente conoscitivo; l' intelletto divino che è al vertice della immaterialità, è massimamente conoscitivo.

In noi la scienza è causata, cioè la conoscenza delle conclusioni emana in noi dalla conoscenza de' principii, ma in Dio non così. L' uomo ha diverse scienze, secondochè si diversificano le cose che egli conosce. Inquanto conosce le conclusioni si dice che egli ha scienza; inquanto intuisce i principii si dice che egli ha intelligenza; inquanto contempla le cause altissime si dice che egli ha sapienza; inquanto considera le singolari cose ed azioni si dice che egli ha prudenza, e perchè ogni conoscenza di conclusioni rampolla dalla conoscenza dei principii, ne siegue che ogni scienza è causata in noi.

Se non che Dio coll' unico atto, col semplice intuito conosce le conclusioni e i principii, le supreme ragioni e le singolari cose, e quel semplice sguardo, secondochè intuisce i principii, nomasi intelligenza; secondochè intuisce le conclusioni, si appella scienza.

§ 3. — Dio intende sè, cioè il primo e precipuo obbietto del suo conoscere è la sua stessa essenza. Conciossiachè per intendere occorre che l'intelletto e l'intelligibile si uniscano, come più volte fu già spiegato. Ora in Dio vi ha più che unione d'intelletto e d'intelligibile: avvi assoluta unità. Dio nell'intendere ha dentro di sè il suo obbietto, e questo obbietto, non pure è unito all'intelletto, ma è in tutti i modi una cosa stessa coll'intelletto. Il perchè Dio intende sè per se stesso.

Il nostro intelletto quando ha l'attitudine a intendere ma non intende di fatto, manca della specie o forma ideale, e quando intende di fatto si distingue dalla specie o idea, della quale è, a dir così, rivestito. Ma l'intelletto divino, eternalmente in atto, conosce sè per una specie o forma ideale che è la sua stessa essenza.

§ 4. — Dio comprende sè. Si avverta che il comprendere è conoscere una cosa tanto quanto è conoscibile, come altrove fu già chiarito. Ora Dio è infinitamente conoscibile, perchè ha l'infinitezza nello splendore dell'atto, e infinitamente conosce sè, perchè il suo conoscere si adegua al suo essere, laonde Ei si comprende.

E qui si allegano le parole di Sant'Agostino: *Chi comprende sè, è finito a sè.* Ora Dio non è finito a sè, dunque non comprende se stesso. Se non che la difficoltà arrecata è di lieve conto. S. Agostino volle dire che Dio non eccede il suo intelletto, cioè che il suo intelletto adegua

il suo eterno essere, e allora potrebbe dirsi che Egli è finito a se stesso, nel senso che il suo conoscere esaurisce l' abisso del suo essere e delle sue perfezioni, come si costuma dire che l' amore finisce, termina, esaurisce la gloriosa vita di Dio. Del resto bisogna dire che a sè ed a noi è infinito.

§ 5. — L' intendere di Dio è la sua stessa sostanza. Poniamo che l' intendere in Dio fosse un che di distinto dalla sostanza divina, si concepirebbe la essenza di Dio, come un subbietto che accoglie in sè l' atto dell' intendere, come uno splendore sopraggiunto di perfezione, e questo sarebbe un mettere distinzione di potenza e di atto in Dio, il che adombrerebbe la divina semplicità e la infinita purezza dell' atto primo.

A Dio, dice S. Agostino, *tanto è l'essere quanto l'essere sapiente, tanto l'essere sapiente, quanto l' intendere*, cioè a dire, il suo intendere s' immedesima colla sostanza di lui. In noi creature, la essenza, la forma intellettuale, l'obbietto inteso, l'intendere son quattro cose distinte; in Dio son tutt'uno. Egli è la sua essenza, la sua forma intellettuale, l' obbietto del suo intendere e il suo stesso intendere eterno.

Si dirà : l'operazione non è la sostanza dell'operante. Ora l' intendere è la operazione di Dio, dunque non è la sostanza. Si risponde che l' intendere ha il suo obbietto dentro di sè, il quale obbietto in Dio è la sua stessa essenza coruscante di ogni bellezza.

Nè si dica che allora Dio intendendo sè non conoscerebbe se non il suo stesso intendere, il che sembra poco, come poco è per noi il ripiegarci sovra noi stessi. Rispondo che il mio intendere è ombratile e fugace, e non è certo per me un che di magno e di principale il ripiegarmi sopra questa ombra che mi svanisce. Ma il divino intendere non è un'ombra; è un oceano e un abisso. Il ficcare lo sguardo in quest'atto che è sussistente, è un addentrarsi nel principio fondamentale di tutti gli esseri. Il fondo di ogni bellezza, increata, creata e creabile s' intuisce da Dio nel coruscar di quell' atto.

§ 6. — Dio intende le cose che sono da lui distinte.

Questo è il tenore della dimostrazione. Iddio conosce perfettamente sè, dunque conosce a che si stende la sua possanza, come è manifesto. Ora la sua possanza, si stende a tutto, perchè di tutto è cagione. Laonde conosce le cose da sè distinte.

Questo medesimo argomento può essere disvolto così. Tutto ciò che rifulge nell' intendere di Dio, è conosciuto da Dio. Ora tutte le cose rifulgono nell' intendere di Dio, perocchè quello intendere è la sostanza stessa di Dio, in cui preesistono come in principio fontale le similitudini di tutte le cose. Il perchè ne conseguita che tutte le cose sono a Dio manifeste.

Ma se è così, potrebbe altri opporre, che vogliono dire le parole di Agostino: *Dio non in-*

tuisce nulla fuori di sè? (83 Quest. 46). Si risponde che Agostino non niega a Dio il conoscere e l'intuire le cose fuori di sè, ma solo afferma ch'Ei le mira in sè, e nella sua stessa essenza che è la eternale archetipa idea d'ogni cosa. Vuol dire che Dio non conosce le cose nelle specie o forme ideali, desunte dalle cose stesse o per la specie di un altro obbietto da sè distinto. Mirando sè, vede tutto.

§ 7. — Dio conosce le cose non in comune e in confuso, inquanto convengono nella nozione comunale di enti, ma distintamente, cioè penetrando la essenza e le proprietà di ciascuna.

La dimostrazione è piana ed agevole dalle cose sin qui discorse. Dio mira le cose nella sua intellettuale essenza, la quale è perfettissimo atto, in cui preesistono preclaramente tutte le cose; il perchè Dio le conosce di conoscenza propria distintissimamente in tutte le minime particolarità per le quali svariano e si disguagliano le une dalle altre.

Inoltre, Dio conosce tutti i modi secondo i quali la sua essenza è imitabile e partecipabile dalle creature, altrimenti non conoscerebbe se stesso. Ora il conoscere tutti i modi come può la divina essenza essere appresentata e imitata, è un conoscere tutte e singole le cose distintamente; imperocchè le perfezioni delle diverse cose non sono altro che i diversi modi di esprimere e di prendere in sè qualche partecipata similitudine della essenza divina.

Si dirà: chi conosce le cose in una causa prima, comune, universale, non le conosce di conoscenza perfetta, ma sì in comune e in confuso; ora Dio conosce tutte le cose in sè come in una primiera e universale cagione, onde sembrerebbe che le conoscesse in confuso, in quanto convengono nella nozione comunale di enti.

Si risponde che se Dio conoscesse le cose in sè, come le linee nel centro, come i colori nella luce, allora certamente le conoscerebbe in confuso, conciosiachè le linee non si distinguono in quanto convergono al centro, ma in quanto ha ciascuna il suo proprio sito, nè la diversità dei colori è dalla luce, sì dalla diversa disposizione del diafano. Ma noi di proposito abbiamo detto che Dio vede le cose nella sua essenza, la quale è perfettissimo atto in che brillano come dentro a uno specchio d' infinita limpidezza tutte le cose.

Dio è primiera e universale causa, ma trascende tutti gli esseri, gl' inchiude eminentemente, appresenta tutte le cose ne' minimi raggi che hanno di vero, di bello e di buono. E però nulla alla lucidezza dell' immortale sguardo di Dio può mai sfuggire comechesia. *Tutte le cose son nude e aperte agli occhi di lui*, dice San Paolo. (Agli Ebr., IV, 13). L'abisso delle create essenze non serba via che a Dio rimanga nascosa.

Nella scienza di Dio non avvi discorso o ragionamento che dir si voglia; e qui è uopo chiarire i termini.

Il discorso è, come suona la voce stessa, il correre d'uno in altro, è un trarre l'una conoscenza dall'altra in cui era acchiusa e non appariva, il che si fa con quella forza intellettuale che in noi si appella ragione.

Il ragionamento, terza operazione della mente seguace all'apprensione e al giudizio, importa due cose, cioè la successione o alternativa dei concepimenti e il tragittarsi, per dir così, dal noto all' ignoto.

Dalle quali cose emerge che avvi un discorso di successione pura, e un discorso di vera causalità. Ben posso io, ad esempio, considerare una cosa e poi volgermi a un'altra, ancora che l'una non dipenda punto dall' altra: ecco il discorso di successione pura. Ben posso inoltre dal noto avanzarmi all' ignoto, talchè l' uno mi sia cagione di conoscere l' altro, ed ecco il discorso di vera casualità che presuppone il discorso di successione, perchè chi va dal principio alla conclusione non conosce l'una e l' altra cosa insieme, ma l'una appresso dell' altra.

Chiarite così le nozioni, è palese e certo che nè l' uno nè l'altro discorso può stare in Dio; imperocchè chi intende molte cose in una e le intende insieme, non alterna i concepimenti e così non discorre, nè ragiona, ma intuisce.

Noi lo sperimentiamo in noi stessi. Avvegnachè molte cose si possono conoscere l' una appresso dell'altra, cogliendone ciascuna nella sua propria specie o forma ideale; nondimeno se si

colgono nella luce di una sola forma ideale le si conoscono insieme e tutte di un colpo. E così è di Dio, il quale nell' unico specchio di sua essenza intuisce tutto il creato e il creabile.

In Dio non è discorso di successione, perchè il suo intendere, come il suo essere ha per misura la eternità, la quale abbraccia e chiude in sè tutti i tempi senza ombra di successione. Nè va dal noto all' ignoto, perocchè tutto è infinitamente chiaro al suo sguardo.

Noi conquistiamo con indagini faticose la scienza ; Dio non la conquista, ma ne ha in sè la fonte. Il suo Verbo concepito nell' imo penetrale della sua essenza gli dice tutto.

§ 8. — La scienza di Dio è cagione delle cose. La dimostrazione è così : ogni essere, quale ch'ei sia, agisce per la sua forma che si appella principio di operazione. Ora Dio è il supremo essere intellettuale, la cui forma è la scienza. Laonde la scienza di Dio si apprende ed è veracemente principio e cagione di tutte cose. Valga all'uopo un esempio. La scienza o l'arte che splende in mente all' artefice, è senza manco cagione del suo lavoro. Ora l' universo è perfetto lavoro di arte, e la scienza che rifulge nell' intelletto eterno di Dio ne è la causa.

Si noti peraltro che la scienza di Dio non è cagione delle cose, se non in quanto ha congiunta la volontà. Il che si dimostra in questa guisa. La scienza é forma intellettuale della di-

vina mente, la qual forma s' immedesima coll' essere di Dio. Ora la forma intelligibile non ti dice un principio di operazione al di fuori, se non vi aggiungi la inclinazione all' effetto, che è quanto dire se alla scienza tu non congiungi la volontà.

E poi la scienza è una forma indeterminata (chè la scienza può essere di cose opposte), ma quel che è indeterminato non si volge più ad una che ad altra cosa, se non sopravvenga l' impulso del volere che all' una o all'altra la spinga. E però la scienza di Dio è causa in quanto ha congiunta la volontà. Ben poteva Iddio chiamare o non chiamare le cose ad essere, e la sua scienza si trovava di contro a que' due estremi opposti. Chi lo determinò a chiamare le cose, perchè erompessero all'atto dell' esistenza? La sua volontà sola gli diede impulso. La scienza di Lui congiunta al suo volere, al suo amore fu causa di esistere a ciò che esiste.

Sogliono argomentare in contrario: se la scienza di Dio è causa di esistere alle cose, avrebbe forza questo discorso: la cosa è da Dio conosciuta, dunque sarà.

Rispondesi che la inferenza non regge, se si parli della scienza divina, scompagnata dal volere divino, perocchè la scienza, come la forma naturale di qualsiasi ente, significa un che di intrinseco, senza cenno quanto che tenue di operazione al di fuori. Onde non vale il dire: la cosa è da Dio conosciuta, dunque sarà. Molte

cose sono conosciute da Dio, le quali non sortiranno mai l'esistenza.

Peraltro verissimo è il dire che se le cose sono future, è uopo che Dio le antivegga, ma qui interviene una casualità di conseguenza, come la chiamano, non già una casualità di essere, come altrove spiegheremo più largamente.

Si argomenta altresì in questa guisa: se la scienza divina è cagione di esistenza alle cose, posta una causa eterna, sarà eterno eziandio l'effetto; il che mena all'assurdo.

La risposta non è malagevole. Le cose sono nella scienza eterna, non perchè siano eterne, ma perchè sieno recate all'atto della esistenza nel tempo. E l'esempio che porremo illustrerà la dottrina.

Noi brillammo nello specchio della eterna essenza sì veramente che dovessimo uscire ad esistere nel tale e tale punto del tempo. Scoccato che fu l'istante del tempo, Dio per impulso del suo volere recò all'atto il tipo intellettuale con cui aveva amoreggiato ab eterno, e noi fummo. Ecco come si dimostra che una eternità di amore ci ha preceduti.

Nè vale il dire: la scienza è posteriore alle cose conosciute e da esse è misurata, perocchè ciò si avvera solo della scienza che è desunta dalle cose come la scienza nostra. La conoscenza di noi mortali è posteriore alle cose da cui è misurata. Ma di cotale tenore non è la scienza divina che Dio piglia non dalle cose, sì dal pe-

netrale della sua stessa essenza. Dal che apparisce che le cose naturali stanno in mezzo alla divina scienza e alla nostra. Sono anteriori alla scienza nostra cui misurano, e posteriori alla scienza di Dio da cui son misurate.

Noi che nascemmo ieri, venendo a contemplare l'universo, possiamo ben salire dall'artificiato all'Artefice e dirgli: la tua scienza come il tuo essere non comincia: è anteriore ai secoli e ai mondi, come la tua eternità.

Dio ha scienza dei non enti.

§ 9. Dio ha scienza dei non enti, laonde Paolo afferma che Dio chiama le cose che non sono, come quelle che sono. (Ai Rom., IV, 17). E qui è mestieri dilucidare e distinguere.

Si appellano non enti quelle cose che non hanno l'essere in atto, ma ponno averlo, come, ad esempio, le cose che l'uomo può opinare, immaginare o fare comechesia, non che le cose a cui si stende la possanza creatrice. E di questi non enti si afferma che Dio ha conoscenza. Vi hanno dei non enti, i quali, poniamo che non abbiamo l'essere in atto, lo ebbero e lo avranno quandochesia, e questi Dio li conosce per iscienza di visione.

E qui giova distinguere due maniere di conoscenza che i teologi pongono in Dio, e sono la scienza di visione, e quella che chiamano di semplice intelligenza. Si badi ben sottilmente.

Vi hanno dei non enti che non sortirono, nè sortiranno mai l'esistenza, avvegnachè sien possibili, e questi Iddio conosce per iscienza che si noma di semplice intelletto.

La ragione profonda si è, che le cose che furono o saranno, hanno già il loro essere posto fuori del veggente, che è Dio, e sono già presenti all'eternale intuito di lui, che si stende a tutti i punti del passato e del futuro, e gli comprende tutti nel suo presente immutabile. Ora si costuma dire che si veggono quelle cose che hanno l'essere posto fuori del veggente, come io veggo ciò che è posto fuori di me e di contro a me. Ecco la scienza di visione.

Le cose poi che non ebbero nè avranno mai la esistenza, siccome non hanno il loro essere posto al di fuori di Dio, non sono presenti all'eternale sguardo di lui, laonde Dio non le conosce per iscienza di visione. Peraltro le conosce come possibili, e ne ha semplice intelligenza, perocchè il divino intelletto misura il fondo degli esseri creati, come misura il fondo della creatrice essenza.

Dio vede quel che emergerà dalla profondità di un'anima creabile tra mille anni, già la mira correre con foga più o meno rapida sulla fiumana del tempo, già la chiama a nome, la piglia a sè, la incorona. Ecco la profonda frase di Paolo: *Dio chiama le cose che non sono, come quelle che sono.*

E qui si agglomerano tre difficoltà, che sono appariscenti, ma di niuna forza.

Il non ente non è vero, e però non può appartenere all'obbietto della scienza divina.

Il non ente non ha similitudine con Dio, e però non può essere conosciuto.

Il non ente non ha causa, il perchè ripugna che sia obbietto del divino intendere, il quale è causa di esistenza alle cose. Pare dunque strano il dirsi dai teologi che il non ente è obbietto della scienza di Dio.

Si risponde che le cose, le quali non sono, ma ponno essere e saranno in qualche punto del tempo, in qualche modo già sono, e come hanno in qualche modo l'essere, hanno in qualche modo la verità, e quindi ponno bene essere obbietto della scienza divina.

Ora quel che in qualche guisa è, sortisce un che di somiglianza con Dio che è il principio fontale di tutto l'essere, e però sortisce ciò che è richiesto ad essere obbietto di conoscenza.

Finalmente, le cose che Dio conosce con volontà di recarle all' atto sono causate da Dio, come fu già discorso. Quelle che Dio conosce senza avere la volontà di chiamarle quandochesia alla esistenza, non son causate da Dio. La difficoltà dunque che il non ente non ha causa, si dee intendere di ciò che non è, nè può essere. Solo questo dee dirsi che non appartiene all' obbietto della scienza divina. Ma tali non sono i possibili, e quelle cose che sortirono o sortiranno quandochesia lo splendore della esistenza.

Spieghiamoci allegando un esempio. Dio guarda

nell'abisso della sua intelligenza e discerne che gli è possibile e agevole chiamare mille mondi ad esistere e a correre sotto il suo trono, imperocchè il fondo dell' essere e della bellezza che ha in sè, non lo esaurisce mai al di fuori, e quando da questo pelago d' immutabile essere tragge fuori un mondo, si suole dire che Ei scherza.

Que' mondi che Dio può chiamare alla esistenza, e non chiama, son conosciuti, non son causati da Dio, perocchè Dio li conosce possibili a erompere, ma però senza volontà che erompano alla esistenza. Chi può scandagliare il fondo di questi abissi?

§ **10.** — Dio ha scienza dei mali, laonde è scritto: *L' inferno e la perdizione sono davanti al suo sguardo.* (Prov., XV).

La ragione è che Iddio conosce perfettamente il bene; dunque ha scienza dei mali, essendochè i diversi mali non sieno altro che i corrompimenti del bene e un che di sopravegnente al bene, come vedremo.

Dio conosce il male pel suo opposto che è il bene. A capire questa verità basta por mente che il male è privazione di bene. Ora ciò che è privazione non ha in sè splendore, nè può essere termine e obbietto di conoscenza, perocchè una cosa è conosciuta in quanto è in atto. Laonde il male non può essere conosciuto in sè, ma nel bene che è il suo opposto ed è altresì il suo subbietto. Quindi la bella sentenza di S. Dionigi:

Dio per sè medesimo piglia conoscenza delle tenebre, nè vede le tenebre altrove che nella luce.

Si dirà in contrario: la essenza di Dio non ha in sè la similitudine del male, nè alla essenza divina si trova nulla di opposto. Dal che sembra arguirsi che Dio non ha contezza del male.

Si risponde che i mali non si oppongono alla essenza divina, ma sì agli effetti di Dio, i quali Dio conosce nello specchio di sua essenza.

Nè si dica che il conoscere il male in un altro è un conoscerlo incompiutamente; perocchè il male non è definibile, nè conoscibile in sè, sì per un altro in che si trova come in subbietto.

Se noi ci mettiamo a voler definire il male, siamo costretti di ricorrere alla nozione del bene. È evidente che il suo opposto lo definisce, il suo opposto lo fa conoscere, e questa è legge dell' umano intelletto.

Si pensi che il male fisico è un manco d' integrità, di rettitudine e di proporzione nell' ente cosmico, come il mal morale è un manco d'integrità, e di ordinamento al debito fine nell'atto umano. Ben si discerne che questo sconcio o difetto che dir si voglia, bisogna andare a cercarlo nel bene a cui si congiunge e in cui alberga. Solamente per questa guisa si può conoscere.

§ **11.** — Dio ha scienza delle cose singolari, e di cotale scienza si fa motto nella Scrittura ove è detto: *tutti i sentieri dei mortali sono palesi al suo sguardo.* (Prov., XVI).

Senza fallo, il conoscimento delle singolari cose è una perfezione nell' uomo ; dunque trovasi in Dio, nel quale tutte le perfezioni delle creature preesistono in modo eminente, come più volte fu dimostrato.

Dio conosce gli universali immateriali e i singolari materiali mercè di un semplice intuito. La dimostrazione va di questo tenore : quel che si scinde e sparpaglia in noi, in Dio si aduna e preesiste in modo semplice e indiviso. Ora in noi la conoscenza degli universali e dei singolari, si diversifica e moltiplica, perocchè per via dei sensi noi conosciamo le cose singolari e per via d' intelletto gli universali, dovechè Dio coglie gli uni e gli altri col suo unico intuito sereno e immutabile.

E bisogna aggiungnere che nella loro singolarità li coglie, perocchè tanto si stende la conoscenza quanto si stende il principio del conoscere che è la specie intellettuale. Ora in Dio il principio del conoscere è la sua stessa essenza, nella quale i singolari con le loro note individuanti brillano come nel loro principio produttivo ed archetipo ; il perchè Dio nella loro singolarità li conosce.

Si può argomentare contro dicendo : il principio della singolarità è la materia, la quale è al tutto dissimile a Dio che è splendore di puro atto. Si risponde che la materia ha in qualche guisa l' essere, e così ha in qualche guisa un raggio di similitudine colla essenza divina. Ciò che si com-

pie in seno alla materia brilla all' intellettuale sguardo di Dio, fosse pure lo stormire di una foglia, il ronzio di una pecchia, il cadimento di una stilla.

§ **12.** — Dio ha scienza d' infinite cose.

La ragione è questa ; Iddio conosce non pure le cose che sono in atto, ma altresì quelle che sono nel potere suo e delle creature. Ora le cose che ponno esser fatte da Dio e dalle creature son infinite. E va notato che di queste cose infinite Dio ha la scienza che si appella di visione.

Qui è da rammentare che obbietto della scienza di visione sono le cose che sortiranno quandochesia la esistenza. Ora è certo che infinite cose verranno all' atto dell'esistenza, e queste sono gli effetti e i pensieri degli esseri intelligenti. Ben si arresterà il moto e si chiuderà il ciclo delle generazioni, ma gl' intelletti e le volontà resteranno, e dal loro fondo scaturiranno, pensieri e affetti infiniti. Ha le sue dolenti note l'odio, come ha le sue melodiose note l'amore. I fremiti dell'odio come i ritmi e le note dell' amore sono infiniti.

§ **13.** — Dio ha scienza dei futuri contingenti. E qui è uopo chiarire la nomenclatura di contingenti. Il contingente è ciò che può avvenire e non avvenire, e svaria dal necessario, il quale non può non avvenire.

Ora, che Dio conosca questi futuri, si argomenta dal sin qui detto. Dio conosce tutto che

è nel potere suo e delle sue creature, come è palese, e più volte fu dimostrato. Ora tra le cose che sono nel potere di Dio e delle creature, ve ne ha delle contingenti; laonde Dio le conosce.

E le conosce non pure nelle loro cause e successivamente, ma eziandio in quanto sono già in atto, perocchè la sua conoscenza come il suo essere divino ha per misura la eternità, la quale essendo tutta insieme, chiude nell' ambito suo tutti i tempi.

Dal che conseguita che tutte le cose, le quali compionsi nel tempo, sono presenti a Dio, non solo perchè ne ha il tipo ideale nella sua mente, ma altresì perchè sono presenti a lui, e perchè a tutte esse già si stende il suo intuito immutabile.

Il conoscimento peraltro che Dio ha di questi futuri non toglie loro la contingenza, perchè questa la traggono dalle cagioni prossime onde scaturiranno quando che sia. L' intuito di Dio non impone necessità alle cause libere, le lascia nella loro innata balìa di volgersi ad operare ciascuna secondo l' indole propria.

Si dirà: ogni cosa conosciuta da Dio è mestieri che sia, e non può non avvenire, il che toglie la contingenza, laonde pare che di questa specie di futuri Dio non abbia contezza.

Questo grande sofisma svanisce ove si ponga mente che altro è considerare le cose in quanto sono nell' intelletto divino, altro è guardarle in se stesse. Nell' intelletto che le intende, le cose

son necesarie, ma ciò non vuol dire che siano tali eziandio quanto al loro intrinseco modo di essere e nella loro natura.

Valga un esempio: la pietra è nel mio intelletto che la conosce, in modo immateriale, perocchè in me sta la specie intellettuale di essa; ma ciò non vuol dire che la pietra sia immateriale, anco fuori di me.

Di qui si giudichi la portata di quel discorso; ogni cosa conosciuta da Dio, è di necessità che avvenga. Questo discorso importa che se Dio antivede questa cosa come futura, uopo è che infallibilmente avvenga, ma avverrà a suo modo, cioè necessariamente se la causa onde essa è per uscire sia necessaria, liberamente se la causa sia libera.

Dio antivide il tradimento di Giuda, e se lo antivide fu di mestieri che avvenisse, perocchè Dio non fallisce nelle sue antiveggenze, ma quando avvenne quel fellonesco atto avvenne liberamente, nè alcuna fatalità trasse il parricida a incrudelire conrto il sangue del giusto.

§ **14.** Dio conosce tutti gli umani concepimenti e giudizi che ponno formarsi con la mente ed esprimere in parole, onde è scritlo che *tutte le cogitazioni dei mortali sono a lui conte.* (Salmo, 93).

La dimostrazione è così: Dio conosce tutto che è in potere suo e delle creature di cui comprende la virtù e scuopre il fondo. Ora il divino e l' umano intelletto ponno concepire e giu-

dicare all' infinito e all' infinito esprimere concepimenti e giudizi, e però Dio li conosce.

Non è già che Dio giudichi componendo e dividendo mentalmente, come costumiamo di fare noi, ma Egli coglie tutto mercè un semplice intuito, intendendo le cose materiali immaterialmente e le cose composte semplicemente.

Indubitatamente Iddio conosce la essenza delle cose di cui ha la intellettuale comprensione, laonde conosce tutto ciò che può convenire ad esse e dirsi di esse, come noi, se avessimo la comprensione intellettuale dell' uomo, capiremmo tutto che può convenire all' uomo e affermarsi dell' uomo. Ma le idee che ci appresentano la essenza dell' uomo non ci appresentano tutte le cose che ponno convenire all'essenza dell' umana natura. Il perchè abbiamo bisogno di altre specie, ed ecco un giro di giudizi e di ragionamenti che compongono il faticoso lavoro della mente.

Si dirà: questi concetti esprimibili a parole dall' uomo, sono composizioni mentali, laonde se Dio li conosce, ne siegue che Egli ne ha in sè la similitudine. Ora nè un vestigio pure di composizione può stare nel divino intelletto.

Si risponde che quelle mentali composizioni esprimono l' essere e le perfezioni delle cose, e di queste preesiste la similitudine luminosa nella essenza divina. Dio non ha in sè traccia di composizione, ma però tutte le composizioni che

sono proprie della umana mente, le conosce per via di semplice intuito.

§ 15. — La scienza di Dio è invariabile, conciosiachè la scienza di Dio sia la sua stessa essenza, la quale è invariabile.

Nè si dica che obbietto di questa scienza sono le cose variabili, perocchè Dio le intuisce dalla eternità e nella sua essenza, onde ha delle cose mutabili immutabile scienza.

Noi siamo facili ad obliare, a imparare tardi, di molte cose restiamo ignari, c' inganniamo in molte. Per la scienza nostra sono le variazioni, le ombre e le ecclissi; appo Dio non è mutazione nè alternativa di adombramenti.

Questione XIV.

DELLE IDEE DIVINE.

§ 1. È mestieri ammettere la esistenza delle idee nell' intelletto divino, e si dimostra così.

Dio è un agente intellettuale che ha fabbricato l' universo pensatamente e non a caso; dunque ha avuto in sè il tipo ideale a cui mirando fece per imitazione fuori di sè il suo lavoro.

La ragione è che l'effetto preesiste sempre nell'agente e alla guisa dell'agente, cioè a dire preesiste secondo l'essere suo naturale se l'agente

opera per necessità di natura, come ad esempio, il fuoco generato preesiste naturalmente nel fuoco generatore; preesiste poi in modo intelligibile, se l'agente opera per intelletto e per volontà, come, ad esempio, l' artefice. Ora il preesistere in modo intelligibile è preesistere in idea; dunque nella divina mente sono da porre le idee.

La idea fa che la cosa ideata sortisca una certa specie, ed ecco il suo causare a guisa di forma. La idea inoltre è un principio di operazione, ed ecco il causare a modo di efficiente. In terzo luogo la idea per la perfezione di cui brilla adesca e tira l'agente a produrre un che di simile, ecco la causa finale. Queste tre maniere di causare della forma, dell' efficiente e del fine s' intrecciano bellamente nelle idee, delle quali, dice S. Agostino, *tanta è la dignità e la forza, che senza di esse nessuno può essere appellato sapiente.*

§ 2. — Nella divina mente sono da ammettere più idee.

È innegabile che Dio ha preconcepito in sè tutto l'ordine maraviglioso che splende nell'universo, e l' ha avuto di mira precipuamente, conciosiachè l'ordine sia un che di ultimo e di ottimo in cui consiste la somma perfezione dell'universo. Ora non si può avere la ragione propria e il tipo ideale del tutto, quando non si abbia la ragione e il tipo eziandio delle singole parti che compongono il tutto. Laonde di tutte e sin-

gole le parti dell' universo nell' intelletto divino preesiste e fulge il tipo ideale.

E qui va notato a schiarimento della questione, che nell' intelletto nostro, sono delle specie o forme colle quali e per le quali noi intendiamo, e vi hanno delle specie o forme cui intendiamo.

Le specie colle quali intendiamo ci vengono impresse dagli obbietti di fuori, dovechè le specie cui intendiamo le esprimiamo noi stessi dentro mercè un atto vitale che si appella concepimento.

Ora nell' intelletto divino non sono da locare più specie impresse dagli obbietti per le quali la mente divina intenda, ma si ponno bene ammettere più cose ideate, pensate dal divino intelletto stesso che apprende la sua essenza imitabile in infinite guise. E siccome ciascuna creatura ha la sua propria specie e tipo ideale, e l' uno si distingue dall'altro, come il tipo dell'astro dal tipo del fiore, ne siegue che Dio conoscendo la essenza sua, inquanto imitabile, la conosce secondo che è tipo ideale o esemplare di quella cosa.

Si dirà: la idea in Dio è la sua stessa essenza, la quale è una; come dunque ammettere la pluralità delle idee?

Si risponde che la divina essenza puoi riguardarla in due modi, in sè e nel suo eterno essere: e allora non ha ragione d' idea. Puoi riguardarla, inquanto è similitudine di questa

o di quella cosa, e allora secondochè tu concepisci più ragioni pensate dall' intelletto eterno, tu hai il fondamento di ammettere in Dio la pluralità delle idee.

Si aggiugne: in Dio non si pongono più arti nè più scienze o sapienze, come dunque moltiplicare le idee?

Si risponde che la scienza e la sapienza del pari che l'arte significherebbero principii pei quali Dio conosce ed opera, e però non si pongono più arti e più scienze in Dio, perocchè il principio onde Dio conosce ed opera s' immedesima colla essenza increata; peraltro le idee si ponno moltiplicare, non essendo principii coi quali Dio conosce ed opera, ma cose concepite e pensate dall' intelletto divino che discerne sè imitabile in infinite guise per via di vestigio o d' immagine. Ora la pluralità di cose pensate si accorda colla unità e semplicità infinita dell' intelletto divino.

Si può anche incalzare argomentando così: se le idee si moltiplicano sol per rispetto alle creature, questi rispetti e relazioni o sono realmente in Dio o nelle creature, le quali due cose ripugnano; perocchè, se affermiamo che sono nelle creature, come potremo chiamarle eterne? se affermiamo che sono reali in Dio, e allora noi poniamo in Dio una pluralità oltre quella delle divine persone, e questo è bestemmia.

Si risponde che le idee sono relazioni eterne in Dio, ma relazioni di ragione e d' intelletto,

non punto relazioni reali. In Dio non vi hanno altre relazioni reali che le personali proprietà, come vedremo a suo luogo.

Del resto la pluralità delle idee è senza dubbio eterna in Dio, comechè le cose sien temporali. S. Paolo afferma che i secoli d' invisibili si fecero parventi e visibili, ecco le creature e il tempo che escono dallo splendore degli archetipi eterni.

E non vi ha ripugnanza, perchè questi rispetti non si desumono nè son causati dalle creature, ma dal divino intelletto che contempla la sua increata essenza come similitudine delle creature, e sono rispetti eterni, sebbene le creature sien temporali.

Di queste idee parla magnificamente S. Agostino nel volume delle 83 questioni, ove dice: *Le idee sono certe principali forme o ragioni stabili e incommutabili delle cose. Non sono esse formate ed hanno un tenore eterno, e nella intelligenza divina son contenute. Non nascono, non muoiono e tuttavia secondo esse e sul loro stampo si plasma ciò che nasce e può morire e tutto che nasce e muore.* (Quest. 46.)

§ **3.** — Dio ha in sè le idee delle singole cose ch' Egli conosce, benchè in diversa maniera. E qui vi ha sol mestieri di schiarimento.

Delle cose che non sono, nè furono, nè saranno, Dio ha appo sè le idee, inquanto le idee si pigliano in senso largo di ragioni o nozioni. Delle cose poi che hanno sortito o sortiranno

quandochesia la esistenza, Dio ha le idee nel senso stretto di archetipi o di esemplari.

E qui si affacciano le difficoltà: Dio non ha punto la idea del male, e pure conosce il male. Come dunque affermare che ha in sè la ragione e la idea di tutto ciò che Ei conosce?

Si ponga ben mente alla risposta che è di grande rilievo. Dio ha del male la scienza speculativa ed anco la scienza pratica.

Quanto alla scienza speculativa che consiste nella contemplazione, fu già chiarito che Dio non conosce il male in sè, perchè il male in sè non è conoscibile, ma sì lo apprende nel suo subbietto e nel suo opposto che è il bene.

Inoltre Dio ha scienza pratica del male, non quasi Ei faccia il male, ma perchè o lo permette, o lo impedisce, o lo viene ordinando al fine della sua gloria.

Dio permette il male con una permissione che si appella causale, e vuol dire ch' Ei, potendo impedirlo colla sua possanza, non lo impedisce, perchè così richiede la sua sapienza infinita, dovendo lasciarsi che ogni causa seconda operi come la natura e indole di ciascuna comporta; sovente per impulso di sua bontà che è sovrana, Dio impedisce il male o sottraendo la materia e le occasioni, o affrenando le volontà sulle quali ha una potestà onnipotente; quando poi non impedisce il male, ma permette che avvenga, lo volge al fine della sua gloria, perocchè o lo commisera o lo punisce; se lo commisera

e perdona, appalesa la sua misericordia; se lo punisce, la sua giustizia. Ora la misericordia e la giustizia sono i due cardini del governo divino nell' universo, come vedremo più largamente a suo tempo.

Dio è tanto buono, dice S. Agostino, *che non lascerebbe sussistere nelle sue opere vestigio di male, se non avesse la possanza di trarre dal male il bene.*

Dalle rovine stesse accumulate dal delitto trae la sua gloria.

Questione XV.

LA VERITÀ IN DIO.

§ 1. — Essendochè il vero sia obbietto della scienza, dopo la considerazione della scienza divina siegue a dire della verità, intorno alla quale sono da investigare più cose.

§ 2. — Anzi tutto è da premettere che havvi una verità di cosa e una verità di cognizione, come si dice. La verità peraltro sta principalmente nell' intelletto, perocchè il vero è obbietto e perfezione dell' intelletto stesso, come il bene è obbietto e perfezione della volontà. Hanno un tenore diverso queste due potenze; l'intelletto tira a sè le cose, le fa dentro di sè rifulgere nell' idea; la volontà per opposto esce di sè, ed è tratta alle cose.

La verità secondariamente sta nelle cose, le quali si nomano vere per l' attinenza che hanno all' intelletto divino da cui dipendono, e questo vuol dire che queste si chiamano vere, in quanto portano in sè la similitudine che ebbero nel preconcepimento dell' intelletto divino, a quella guisa che le cose di arte si appellano vere in quanto si adeguano al tipo ideale che l'artefice ha preconcepito e divisato dentro di sè.

Diverse sono le definizioni che si arrecano della verità secondochè si considera o nelle cose o nell' intelletto. Però corre una stupenda definizione che si acconcia alla verità di cosa e di conoscenza, e si enuncia così: la verità è una equazione o uguaglianza della cosa e dell' intelletto. Perchè ci sia verità è mestieri che la idea si adegui alla cosa e la cosa all' idea, che è quanto dire fa di mestieri che tanta sia nel fatto la cosa quanta è nella idea che io ne formo dentro di me, o nella parola che suona sulle mie labbra.

§ 3. — La verità di conoscenza consiste nel giudizio della mente che unisce o disunisce due cose, affermando o negando, la quale affermazione o negazione espressa poscia in parole si chiama proposizione.

La verità, come abbiamo divisato, è una equazione o eguaglianza della cosa e dell' intelletto. Ora questa equazione non si trova nella prima operazione mentale che si appella apprensione, ma nella seconda, che si nomina giudizio.

Stendiamoci un po' a chiarire questa dottrina. Quando la mia mente apprende una cosa, poniamo che sia conforme alla cosa appresa, non conosce tosto se medesima come conforme o adeguata alla cosa, ma per conoscerla tale ha mestieri di un lavorìo fatichevole che paragona due cose e poi le unisce affermando o disunisce negando. Dunque la verità di conoscenza giace in questo lavorìo mentale che compone o divide. Sia l'esempio: il fiore è bello, ecco paragonata e composta la bellezza col fiore. Il vizio non è onesto, ecco paragonata e divisa la onestà dal vizio.

§ 4. L'ente e il vero sono nel fatto la medesima cosa, perocchè il vero è l'ente, in quanto è conoscibile e conoscibile non può dirsi se non ciò che è in atto. Laonde si costuma dire: il vero è ciò che è, il falso ciò che non è. Di qui si discerne la parentela dell'essere col vero.

Peraltro l' intelletto ha dell'ente e del vero due nozioni ben distinte, e il vero ti sveglia la idea dell' intelletto e del conoscere, come il bene ti desta l' idea della volontà e del desiderio.

§ 5. — Il vero è prima del bene, cioè si concepisce prima del bene, e si dimostra così. Quello è prima nell'ordine del pensiero che prima cade nell'apprensione dell' intelletto. Ora il primo a cadere nell'apprensione dell'intelletto è l'ente, cioè quello che ha l'essere in atto; poi si concepisce l'attinenza dell'ente coll' intelletto, ed ecco il vero, finalmente si concepisce la perfezione

che sveglia il desiderio della volontà, ed ecco il bene.

Il vero è più vicino all'ente che il buono, dunque è prima nell'ordine del pensiero. Il vero tien dietro senza mezzo all'ente, il buono conseguita o tien dietro all'ente, in quanto è perfetto. Tra l'ente e il buono tramezza la perfezione.

Il vero risguarda l'intelletto e la conoscenza; il buono risguarda la volontà e il desiderio. Or la conoscenza è prima naturalmente del desiderio, dappoichè dell'ignoto nessuna brama.

§ 6. — Ciò chiarito, si afferma che in Dio è verità, vuoi di cosa, vuoi di cognizione; e si dimostra così:

L'essere di Dio non pure è conforme e si adegua al suo intelletto, ma è il suo stesso intendere increato. Dunque in Dio è massimamente la verità di cosa.

Dio è misura di ogni essere, di ogni intendere e di ogni intelletto, dunque in Dio è la verità che si chiama di conoscenza.

E non pure è in Lui verità, ma Egli è la medesima verità di cosa e di conoscenza; perchè il suo essere e il suo intendere sono la sua stessa essenza, e perchè il suo intendere è principio e misura di ogni essere, di ogni intendere, di ogni intelletto.

La verità si dice di Dio in due maniere, 1° essenzialmente si attribuisce alle tre divine persone, la cui essenza è verità fontale e in-

creata; 2° personalmente, e in questa guisa si appropria al Verbo che è la seconda persona; perchè il Verbo è immagine viva e sussistente che adegua tutto l' intelletto e tutto l'essere del Padre da cui è generato. Egli procede, come vedremo a suo luogo, per via d' intelletto e all' intelletto appartiene il vero.

§ 7. — La verità di conoscenza non è una, ma si moltiplica al moltiplicarsi delle menti di cui è perfezione, splendore e forma.

Peraltro la verità onde le cose son vere, è una, perocchè le cose, come fu dimostrato, diconsi principalmente vere per la relazione che hanno all' intelletto divino. Ora la verità che splende e vive nell' intelletto divino è ineffabilmente una, come la essenza increata.

§ 8. — La verità dell' intelletto increato è eterna. Si ponga ben mente: la verità che è nel divino intelletto s' immedesima col divino intelletto e col suo intendere, il quale è eterno in Dio, come l'essere.

Non così è della verità che splende all'anima nostra. Essa è un raggio divino che vien di fuori; si unisce al nostro intelletto, ma non è il nostro intelletto.

Si allegano qui le parole di Agostino: *nulla è più eterno che questa verità, due e due sono quattro.* Dunque la verità che splende all' occhio dello spirito nostro si appella ed è eterna.

Si risponde che le verità, di che fa motto S. Agostino, sono eterne in quanto hanno l'essere

nell' intelletto divino. Le verità create hanno la universalità e la perpetuità, e vuol dire che non son determinate a luogo e a tempo, laonde hanno una eternità negativa, ma veracemente eterno è Dio solo, il quale di fatto è dovunque e sempre, perchè ha nel suo essere la immensità e la infinitezza.

§ 9. — La verità della increata mente è al tutto immutabile, perchè nell' intelletto di Dio non è alternativa di opinioni, nè cosa alcuna può sfuggire all' immortale suo sguardo.

Quanto alla mente nostra non è così, imperocchè o può variare la cosa, restando ferma in noi la opinione, o variare in noi la opinione, restando invariata la cosa fuori di noi. Nell' uno e nell'altro modo vien meno la conformità dell' intelletto alla cosa, il che è quanto dire che la verità dell' intelletto nostro è mutabile.

S. Agostino ha detto: *La verità non è uguale alla mente, se no, sarebbe mutabile del paro che la mente.*

Di più suole dirsi che la mente giudica delle cose secondo la verità, il che importa che la verità è misura e regola dei giudizi. Come dunque negare la immutabilità al vero che è nell'umano intelletto?

Si risponde che S. Agostino parla della verità increata, la quale fulge in sè e da sè, tutta insieme e perfetta, senza principio nè fine, e che quasi sole, illumina ogni uomo che viene al mondo.

Secondo le verità prime e perspicue che sono raggi di questo sole, la mente giudica della verità delle cose.

In quanto poi alla verità creata o di cognizione che dir si voglia, è da rispondere che le conoscenze umane sorgono e declinano e s' ingenerano e si corrompono al mutarsi degli intelletti.

Avvi un sole d' incommutabile chiarezza che splende alle anime immortali. Solo le colpe velano la mente e le rendono insoave e inamabile il raggio di questo sole. *All'occhio infermo*, dice S. Agostino, *è odiosa la luce, la quale è amabile all'occhio puro.* La chiarità del vero eterno si cela all'occhio non casto; la virginità del cuore coglie i segreti di Dio.

Del resto la verità è luce, pane e vita dell' intelletto. Noi tutti, nascendo, entriamo nel regno della verità, ove troviamo leggi già poste e ferme che non è possibile per modo alcuno di rovesciare. Chi si ribella all' impero di queste leggi che sono le leggi dell'umano intelletto, non pure è insano, ma parricida. Chi fa onta alla verità, chi ne conculca i diritti in vita, al pauroso valico della morte sosterrà il sindacato terribile di Colui che ha detto: *Io sono la verità.*

Questione XVI.

DELLA VOLONTA' DI DIO.

§ 1. — Dopo investigate le cose pertinenti alla divina scienza, prendiamo a investigare ciò che si appartiene alla volontà divina.

Anzi tutto si afferma che in Dio è volontà, e dimostrasi a questa guisa. Ove è intelletto, quivi è volontà, conciosiachè la volontà siegua l' intelletto, come la inclinazione siegue la forma. Ora Iddio è il primo e sommo intelletto: dunque in Lui è volontà. A capir meglio la dimostrazione va notato come ogni cosa naturale è così fatta che quando ha la sua natia forma o perfezione, vi si acquieta; quando ne manca si sospinge ad asseguirla. Or cotale inclinazione ad asseguire la perfezione o ad acquietarvisi, nelle cose spoglie di conoscenza si chiama naturale appetito, nelle cose che son dotate di conoscenza, appellasi volontà.

§ 2. — Il volere di Dio è il suo stesso essere, perocchè il volere siegue l' intendere a quel modo che la inclinazione siegue la forma. Ora l' intendere di Dio è il suo eterno essere, dunque l' intendere e il volere di Dio s' immedesimano colla essenza di Lui.

Nè si dica che la volontà ha per obbietto il fine e che Dio non ha fine a cui tenda, perocchè

è agevole il rispondere che se Dio non ha fine da sè distinto, è però fine di tutte le cose che da Lui sono, siccome quegli che è per essenza buono. Onde egli è la suprema volontà come è il supremo intelletto.

Avvi in contrario un altro argomento: la volontà è un movente mosso, ma Dio non si muove: come dunque porre in Lui volontà?

Si risponde che Dio si muove da sè con quella specie di muoversi impropriamente detto che è l' intendere e l' amare; laonde la divina volontà è mossa da sè, non da straniero impulso, essendo che il suo obbietto che è la bontà divina, s' immedesimi colla essenza di Dio. La volontà creata è mossa, ed è conato e tendenza al bene, perchè ha fuori di sè il suo obbietto e il suo bene. La volontà increata ha l' essenza del bene in sè e in sè riposa. È una somma requie nel suo immutabile essere, fulgente in atto dello splendore di ogni bellezza.

§ **3.** — Dio vuole sè e le altre cose, e dimostrasi a questo modo. Gli enti cosmici son così fatti, che non pure tendono alla perfezione quando non l' hanno, e vi si acquietano quando non l' hanno asseguita, ma eziandio tendono a comunicarla ad altri, quanto è possibile; laonde l' agente quando è perfetto produce un simile a sè, cioè effonde e comunica la perfezione di che ha in sè dovizia. Or quel che si conviene alle cose, inquanto sono perfette, non vuolsi negare a Dio che è fonte di perfezione.

Solo è da osservare il diverso modo come Dio vuole sè e le altre cose; sè vuole come supremo bene e fine; le altre cose come participati beni e mezzi al fine, in quanto è dicevole alla divina bontà che di essa partecipino gli altri, cioè prendano più o meno raggi della sua perfezione.

Si dirà in contrario: a Dio basta la bontà sua onde è saziato il suo sempiterno volere; dunque Dio nulla vuole fuori di sè.

Si risponde che a Dio basta senza manco la sua bontà, ma non emerge da questo che ei niente voglia fuori di sè; emerge solo che ei niente vuole se non per impulso ed a cagione di sua bontà. Questa dottrina si chiarisce col riscontro dell' intelletto. L' intelletto divino è perfettissimo, inquanto intende la divina essenza, ma da ciò non siegue che ei nulla intenda oltre quella; l' intelletto eterno intuisce tutto guardando sè, perocchè nella essenza di lui splende tutto.

Si aggiunge che gli atti della volontà si moltiplicano al moltiplicarsi degli obbietti voluti, il che sembra nuocere all' unità divina. Ma si risponde che il divino intendere è ineffabilmente uno, poniamo che sieno molte le cose intese, imperocchè le molte cose s' intuiscono nell' uno. E così il divino volere è uno, avvegnachè molte sieno le cose che da Dio volute, perocchè queste cotali cose Dio le vuole, in quanto vuole la sua bontà.

§ 4. — Dio non vuole di necessità le altre cose; e in vero, la sola bontà sua è l' obbietto primo e precipuo del volere divino, e però solo la sua bontà necessariamente Egli vuole, come la volontà tende alla beatitudine e la potenza della vista ai colori. Avvi necessario legame tra l' occhio e i colori, tra la volontà e la beatitudine, di che la potenza visiva non può non recarsi ai colori, come la volontà non può non volere la beatitudine.

Or ciò che affermasi di qualsiasi potenza e della volontà creata, vuolsi affermare della volontà increata, la quale al suo obbietto che è la bontà divina, importa non che legame di relazione, medesimezza.

§ 5. — Dio non vuole le altre cose di necessità assoluta, sì di necessità condizionata. E qui vi ha mestieri più di schiarimento che di severa dimostrazione. Posto che Dio abbia stanziato ab eterno di creare, non poteva non voler creare le cose, essendochè la sua volontà sia al tutto immutabile.

Si arguisce in contrario: ciò che Dio conosce di necessità lo conosce, e così ciò che Dio vuole di necesità lo vuole, per la ragione che il suo intendere come il suo volere son tutt' uno coll'essenza divina.

Si ponga ben mente al divario che corre tra il conoscere e il volere. Il conoscere e il volere risguardanti in sè, s'immedesimano colla essenza divina, ma quanto ai loro obbietti svariano, e

dell' uno si afferma ciò che dell'altro si nega. Il conoscere risguarda le cose in quanto le sono in Dio fontalmente, e però hanno un essere necessario e s' immedesimano colla essenza divina.

Il volere risguarda le cose, inquanto sono in se stesse, e in sè non hanno l'essere necessario, ma contingente. E però non vale l'argomento: ciò che Dio conosce, di necessità lo conosce, dunque ciò che Dio vuole, di necessità lo vuole. Vi spicca chiaro il sofisma.

§ 6. La volontà di Dio è cagione delle cose, il perchè la Scrittura dice parlando a Dio: *come mai alcuna cosa potrebbe mantenersi in istato se tu non volessi?* (Sap., II).

La dimostrazione è così: Dio è il primo agente nell'ordine intellettuale, dunque agisce per intelletto e per volontà, perocchè se agisse per natura non potrebbe esser primo, essendo che l'agente per natura ha mestieri che gli sia predeterminato da un altro il fine ed i mezzi al fine.

Inoltre, Dio non ha l'essere determinato, ma la pienezza dell'essere, siccome fonte di tutto, dunque non può essere agente per natura, conciosiachè l'agente per natura abbia un essere determinato, e tenda a produrre un solo effetto e sempre alla medesima guisa, quando non è disturbato.

Finalmente, Dio è la prima causa intellettuale in cui preesistono intelligibilmente tutte le cose, dunque agisce per intelletto, essendochè

gli effetti procedono dalla causa a quel modo che vi son contenuti. E se agisce per intelletto ne conseguita che agisce per volontà, imperocchè l'inclinazione dell'agente intellettuale a produrre quel che ha in sè preconcepito, appellasi volontà.

Si argomenta in contrario a questa guisa: Chi causa, in quanto è tale, agisce per natura. Ora Dio causa in quanto è tale, e si prova col detto celebre di S. Agostino: *Perchè Dio è buono, noi siamo.* Dunque Dio opera non per intelletto e per volontà, ma sì per natura. E S. Dionigi ha detto: *Dio non agisce come chi sceglie o ragiona.*

Si risponde al detto di Agostino: non è già che dell'essere buono Iddio ne siegua che noi siamo, come dall'essere Pietro uomo siegue che egli è razionale. Cotale non è il senso delle parole allegate. S. Agostino vuol dire che la bontà divina è ragione e cagione che noi siamo stati recati all'atto dell'esistenza.

San Dionigi poi vuol dire che Dio non delibera già di comunicare la sua perfezione ad alcune cose sì, ad altre no, ma che a tutti gli esseri indistintamente effonde i raggi di sua bontà, e quivi non vi ha scelta. Per altro vi ha scelta nel compartire alle diverse nature diversi raggi di perfezione, onde la gloria di lui traluce nell'universo in una parte più e meno altrove.

Fu detto che la scienza di Dio è causa delle

cose; dunque non è causa delle cose la volontà, imperocchè di un effettto una è la causa.

Si risponde che di un effetto ponno essere più cause, ove sieno le une alle altre sottordinate. Si ponga ben mente. In noi la scienza dirige, la volontà impera, la potenza eseguisce. Queste tre cose s' intrecciano e consertano ad unità, e armonicamente concorrono al medesimo effetto.

Altrettanto e con più ragione debbe affermarsi di Dio. La scienza divina dirige senza errore, la volontà impera senza contrasto, la potenza senza sforzo eseguisce. La Scrittura per esprimere l' infinita agevolezza della potenza creatrice, parlando a Dio, esclama: *fattura delle dita tue sono i cieli.* (Salmo CI, 26). Dio stende i cieli, come le dita di noi mortali stendono un velo.

§ 7. — Della divina volontà non si può assegnare causa, cioè la volontà divina non ha causa del suo volere, tranne se stessa.

Si chiarisce questa dottrina con ciò che fu discorso nel trattato della scienza di Dio. Il divino intelletto mercè un semplice atto intuisce i principii e le conclusioni, laonde non vi ha scienza causata in Dio. Per simil guisa la volontà divina mercè un solo e semplice atto, vuole il fine ed i mezzi, nè l'atto del volere i mezzi è punto causato dall'atto onde Ei vuole il fine.

Con tutto ciò è verissimo il dire che Dio vuole ed ordina i mezzi al fine, come vero è il dire che Dio intuisce nei principii le conseguenze,

per quantunque l'atto del conoscere le conclusioni non sia distinto dall'atto dell' intuire i principii.

Dio pertanto vuole che l'una cosa sia per l'altra, ad esempio, il cibo per gli animali e gli animali per l'uomo, ma l'atto del volere il cibo non è causato dall'atto onde vuole la esistenza degli animali, essendochè con un semplice e solo atto voglia ed operi questo e quello.

Se non che il dire così alla recisa che non si può assegnare causa della divina volontà, non sarebbe forse un affermare che Dio opera irragionevolmente, ed un proclamare superflue le scienze, il cui conato è ad investigare le cause?

Si risponde che altro è il cercare la causa della volontà divina, ed altro l' indagare le cagioni delle cose create. Delle cose create ciascuna ha sue cagioni, e alla investigazione di queste si travagliano nobilmente le scienze.

Ma il principio fontale delle cose, il volere eterno di Dio, non ha causa onde sia mosso a irraggiare fuori di sè lo splendore delle sue perfezioni, nè in Dio si moltiplicano gli atti da poter dire che l'uno sia cagione dell'altro. Questo intreccio causale di atti è sbandito affatto da Dio, come quello che nuocerebbe alla sua ineffabile semplicità ed unità di essenza.

Poi va notato che corre gran divario tra effetti ed effetti. Vi ha degli effetti che ne presuppongono altri, e questi dipendono sì dal volere divino e sì dalle lor proprie cagioni. E ve ne

ha di quelli che non ne presuppongono altri, e questi dipendono sol dal volere divino.

Valga un esempio. Dio ha voluto che noi avessimo le mani, acciocchè questi eccellenti organi servano all'intelletto operando cose diverse; ha voluto che avessimo intelletto all'uopo di godere della essenza di lui e a compimento dell'universo, conciosiachè in noi la materia e lo spirito in bel connubio si stringono. Ora, l'avere mani e intelletto sono effetti che presuppongono l'essere di uomo, e dipendono sì dal volere divino come da altre cagioni, dovechè il godimento di Dio e il compimento dell'universo sono effetti che non ne presuppongono altri, nè puoi recargli ad altro fine creato.

La volontà divina adunque nell'espandere al di fuori i raggi di sua bontà non ha altro impulsivo nè altra causa che sè.

§ 8. — La volontà divina sempre si adempie, ed è manifesta la ragione, perocchè la volontà divina è causa universale effettiva di tutti gli esseri, laonde fa di mestieri che avvenga tutto ciò che essa vuole che avvenga.

Si ponga ben l'animo al sottile ragionamento. Ben può avverarsi e si avvera che una cosa non sia uomo, non sia animale, non sia pianta, ma non può avverarsi che non sia ente, essendochè l'ente è, come a dire, una universalissima forma.

Or ciò che si dice delle forme si dee pur dire degli agenti e delle cause, perocchè l'agente opera secondo la forma la cui similitudine nel-

l'effetto riluce sempre. E il ragionamento è di questo tenore: ben può incontrare e incontra sovente che una cosa si faccia fuori dell'ordine di una causa effettiva particolare, ma non può incontrare che qualcosa si compia fuori dell'ordine della causa universale effettiva, perchè, se una causa particolare non sortisce l'effetto per lo scontro di un'altra causa particolare che la impedisce, questa seconda causa impediente non può sottrarsi all'influsso e all'impero della cagione universale e prima che abbraccia tutto. Il perchè fuori dell'ordine di questa suprema causa, che è Dio, nulla si fa nè può mai farsi nell'universo. Il peccatore, ad esempio, esce dall'ordine del divino volere per la colpa e vi ricade tosto in quanto è punito, per la giustizia.

In contrario si arguisce così: Dio vuole che tutti gli uomini si salvino e pure non tutti giungono a salute; come dunque affermare che il divino volere si compie sempre?

Si risponde che Dio, quanto è da sè, crea le anime per la felicità, e in ciò sta la sua gloria, ma in creandole largisce loro la libertà, e largitala una volta, non la incatena. Or vi hanno esseri intelligenti che si armano della loro libertà contro Dio e propulsano sdegnosamente l'influsso del suo provvido amore. Si appartiene senza fallo alla sapienza e alla giustizia di Dio il permettere che chi vuole scadere scada dal fine dell'eternale beatitudine a che fu creato.

Di più si argomenta: Dio vuole ogni bene,

come conosce ogni vero. Ora molti beni potrebbero farsi che non si fanno, dunque il voler divino non si adempie sempre.

Si risponde che Dio vuole ogni bene in quanto vuole sè, in cui si acchiude ogni bene, ma da ciò non siegue che tutto il bene si trovi nelle cose create. Il bene dee compiersi coll'arbitrio umano, sostenuto dalla grazia; ora i misteri della libertà e della grazia travalicano la ragione e umiliano a fondo l'orgoglio umano, acciocchè ogni uomo senta il peso del suo libero arbitrio, e inceda umile sotto lo sguardo di Dio.

§ 9. — La volontà divina è al tutto immutabile, e la ragione è palese; imperocchè in Dio la conoscenza è immutabile, come immutabile è la sostanza. Dunque è immutabile la sua volontà.

E in vero la volontà si muta in quanto comincia a volere quel che prima non volle o a disvolere ciò che non volle. Or questo non può avverarsi se non perchè l'intelletto comincia a conoscere quel che prima ignorava, o perchè la sostanza si cangia, cominciando a sperimentare disutile quel che prima trovava utile, come incontra del fuoco che sendo acconcio nella stagione invernale, diventa disacconcio nella state, quando il corpo nostro si muta.

Si badi che altro è il mutarsi nella volontà, altro è il volere la mutazione nelle cose fuori di sè. Il primo non cade in Dio, il secondo si avviene a Dio, il quale vuole che una cosa prima

sia in un modo e poscia in un altro, a mantenere l'ordine e l'equilibrio dell'universo, il che può avvenire ed avviene, senza che il divino volere punto si cangi.

Nè si alleghi il pentimento di Dio di cui si fa motto nelle Scritture, perocchè il pentimento in Dio non è mutarsi, ma sì eseguire un consiglio eterno. È detto che Dio si pentì di aver fatto l'uomo, perchè lo volle raso dalla faccia della terra, quando l'uomo spense il divino lume in sè e si corruppe. Il distruggimento della cosa è l'effetto di chi si pente, e questo effetto si attribuisce a Dio, non l'effetto che importa il cangiamento del cuore.

§ **10.** — La volontà divina impone ad alcune cose volute la necessità, e ad altre no.

La ragione sta in questo, che la volontà divina è primiera causa di tutto e sommamente efficace, laonde non pure avviene tutto che essa vuole che avvenga, ma eziandio nel modo come essa vuole che avvenga.

Svolgiamo questa dottrina. Dio vuole che alcuni effetti sieguano di necessità dalle loro cause ed altri sieguano il più sovente sì, ma non sempre, affinchè rifulga l' ordine nelle cose a compimento dell' universo ; il perchè ad alcuni effetti adatta e attempera cause necessarie che non possono non produrre quei tali effetti ; ad altri adatta e attempera cause contingenti che ponno a volte fallire, avvegnachè il più sovente sortiscano il loro effetto. La pianta

e l'animale operano a una guisa determinata e ubbidiscono a leggi ferme, ma la pianta e l'animale non eseguiscono i loro moti così di necessità come l'astro che splende in cielo. Sopra il torrente delle mutazioni cosmiche vi è il tenore uniforme de' corpi celesti che ti rallegra quasi ritmo di sempiterne armonie, e ti parla a suo modo dell' immutabile essere di Dio.

Inoltre se tutto si svolgesse di necessità nell' universo, sarebbero indarno le leggi che statuiscono premi e pene, sarebbe ito in dileguo l' arbitrio umano.

Nè si dica: Dio antivede tutto, dunque tutto dee svolgersi di necessità, imperocchè dall' antivedere che Dio fa le cose ne siegue che le cose saranno: quanto all'evento che non può fallire, ma non siegue che saranno tutte a un modo e con legge d'intrinseca necessità. Le cause naturali si svolgeranno ne' loro effetti naturalmente, le libere cagioni liberamente, e sotto l'astro che fatalmente corre e risplende, l'uomo si sentirà sempre in mano del suo consiglio. Dio guida con soavità e con forza le intelligenze e le volontà, secondo che si addice alla loro indole, cioè illuminandole e adescandole, ma senza costringimento. Così tutta la creazione soavemente e fortemente tirata, a Dio corre.

QUESTIONE XVII.

ANCORA DELLA VOLONTA' DIVINA.

§ 1. — Il male in sè non può esser voluto, perocchè non è appetibile o desiderabile, sendo l'opposto del bene. Peraltro può essere voluto indirettamente, in quanto si vuole una cosa a cui un male è congiunto. Pongasi mente a questa dottrina che è di rilievo: un agente quale ch' e' sia, mira ad espandere la sua attività e ad imprimere una forma nella materia, come, ad esempio, il fuoco tende a comunicare la sua natìa forma; ma per imprimere la forma nuova fa di mestieri cacciar la vecchia, il perchè l'agente vuole il distruggimento della forma straniera, e questo distruggimento si chiama ed è un male.

Un altro esempio chiarirà vie più la dottrina. Il cupido delle gioie dei sensi mira al diletto sensibile cui si congiunge la deformità della colpa, e così di rimbalzo vuole la deformità della colpa, che è un vero male. Egli si priva del bene onesto per non disfarsi del material godimento, e tanto accesamente appetisce questo che per non cessarsene vuole eziandio l' inonesto.

§ 2. — Ciò posto, si afferma che il mal di colpa non è voluto da Dio, perocchè il mal di colpa è la privazione dell' ordine che gli atti

umani debbono avere al bene divino, il qual bene s' immedesima colla essenza di Dio. Egli disamerebbe la sua stessa essenza, il che torna impossibile.

§ 3. — Il mal di pena è voluto da Dio, e si dimostra: Dio vuole l'ordine della giustizia il cui splendore è immortale, dunque vuole la pena che a quel cotale ordine si annoda e congiunge. La pena ristora l'ordine violato dalla protervia dell'arbitrio, e la coscienza stessa cruciando chi prevarica proclama la necessità di ristorare il rotto equilibrio, onde è appellata giudice incorruttibile e quasi araldo di Dio.

§ 4. — I naturali difetti che si appellano mali fisici, sono voluti da Dio; imperocchè chi vuole l' ordine e la perfezione dell' universo, vuole altresì ciò che è congiunto a questo ordine e concorre a questa mirabile perfezione. Ora, certa cosa è che molti corrompimenti di esseri cosmici sono di necessità richiesti all'ordine e alla perfezione dell' universo, come vedremo più avanti, laonde sono voluti da Dio.

§ 5. — In Dio è libero arbitrio; la dimostrazione si trae dalle dottrine già svolte; Dio vuole le cose che sono fuori di sè e le vuole non di necessità, dunque le vuole liberamente.

Si badi a quel che siegue in noi. Noi non abbiamo libero arbitrio quanto al volere la felicità che è fine, ma quanto al volere e a scegliere i particolari beni che sono mezzi e vie di pervenire a beatitudine. Noi sediamo giudici

tra molti mezzi che ci si offrono, più e meno acconci ad asseguire il fine; diamo, come arbitri, la sentenza affermando che l'uno di questi mezzi è più acconcio degli altri a recarci là dove potentemente aspiriamo, siccome a meta del nostro corso. Questa cotale balia di giudicare e di scegliere, questa nobile forza di ragione e di volontà si noma libero arbitrio.

Ora, Iddio di necessità vuole sè; quel che è fuori di sè non lo vuole di necessità, anzi è franco dalla necessità di recarlo o no all'atto della esistenza. Ei poteva crearci o no; ab eterno ne amò e scelse liberamente, e per una libera scelta che ha radice in un amore eternale, noi venimmo a prender parte al festino della creazione che ci sorride.

Qui si arguisce in contrario: In Dio non cade peccato, nè Egli può per conto alcuno volere il male; laonde in Dio non è arbitrio.

La difficoltà non è di polso. Basta che Dio possa scegliere cose opposte o disparate, cioè fare e non fare, scegliere questo o quel peculiare bene, perchè in lui si avveri il libero arbitrio.

L'arbitrio umano nello stato di corruttela in che siamo, è qualcosa in noi che si volge a bene e a male, ma l'arbitrio in sè è una forza di ragione e di volontà che giudica e sceglie il fare o il non fare; che si determina a questo o a quel particolare bene; non è di essenza dell'arbitrio la potestà di eleggere il male. Il poter fare il male non è perfezione, è neo dell'arbi-

trio, è debolezza della libertà umana ferita, dalla qual ferita ci sana in parte la grazia, e ci guarirà poi al tutto la luce della beatifica visione. Il lume di gloria irradiando lo spirito immortale lo incatena per una felice necessità al sommo bene. Saremo compiutamente liberi, quando saremo impeccabili.

§ 6. — In teologia si parla di una volontà divina che chiamano volontà di segno, il che ha mestieri di schiarimento.

Questa volontà non è un che d'interno che si ponga in Dio, ma più tosto un effetto al di fuori di Dio, ecco il perchè si numerano molte volontà di segno, dovechè la volontà divina, quella cioè che si appella di beneplacito, è ineffabilmente una, come ineffabilmente una è la essenza.

§ 7. — I segni della volontà divina si noverano sino a cinque, e sono la operazione, la permissione, il precetto, il divieto e il consiglio. La dimostrazione è di questo tenore: tante sono le volontà di segno, quanti sono appo noi i modi di far palese il volere e il disvolere nostro. Ora i modi di cosiffatto dimostramento son cinque, imperocchè quando noi facciamo una cosa o, potendo stornarla, non la storniamo, è segno che la vogliamo; indi la operazione e la permissione. Inoltre quando moviamo efficacemente altrui a fare una cosa o a non farla, noi manifestiamo il volere o il disvolere nostro; di qui il precetto e il divieto. Finalmente noi possiamo tirare al-

trui con ragioni persuasive a compiere qualche atto; ed ecco il consiglio.

Avvi anche un'altra ragione di quello spartimento delle volontà di segno, ed è questa: all'immmortale sguardo di Dio si offrono il presente e il futuro, il bene ed il male. Ora la operazione e la permissione risguardano il bene e il male presente; il precetto e il divieto risguardano il bene e il male futuri. Il consiglio poi concerne il bene futuro, non necessario, ma sovrabbondante.

A tale dottrina sta di contro un argomento che sembra, ma non è forte: o questi segni noverati concordano sempre colla volontà di beneplacito o no. Se concordano, sono superflui; se non concordano, sono falsi, le quali due cose sono del pari strane.

Si risponde che nelle Scritture trovasi avere Dio comandato qualcosa che poi di fatto non volle, come si rende aperto dal sacrifizio di Abramo. Evidentemente qui il precetto che si chiama volontà di segno, non concorda colla volontà di beneplacito, e nondimeno chi si ardirebbe a tassarlo come di falso segno?

Non bisogna lasciarsi trarre in inganno; quelle cinque cose allegate di sopra non sono segni nè superflui nè falsi, e la ragione è che si nomano segni non quasi significhino quel che Dio vuole o disvuole, ma perchè sono appo noi segni o modi di palesare il volere e il disvolere. Non sono segni di Dio e in Dio, ma segni nostri recati

a Dio, come quando rechiamo a Dio i segni delle nostre passioni, affermando che Dio si cruccia e si pente.

§ 8. — La Scrittura ci fornisce nelle sue divine pagine le volontà di segno di cui abbiamo parlato. S. Paolo dice ai Romani: (IX, 18) *Egli ha misericordia di chi vuole, e indura chi vuole*, ecco la operazione e la permissione.

Nel Vangelo Gesù dice: (Matt. XXIII, 37) *Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi coloro che a te sono mandati, quante volte ho voluto io radunare i tuoi figli, come la gallina raduna i suoi pulcini sotto le ali, e non hai voluto!* Frase tenera divinamente e profonda! La volontà divina ci muove col precetto, c'infrena col divieto, ci provoca mercè il consiglio, ci lascia andare alla china del male rispettando l'arbitrio nostro, e in noi opera il bene con soavità e con possanza. Dio vuole, sotto l'ala del suo provvido amore, raddrizzare e adunare le sparte voglie dell'uomo, e l'uomo, fiero ed ombroso della sua libertà, disdegna l'ala di Dio.

QUESTIONE XVIII.

DELL'AMORE DI DIO.

§ 1. — Al trattato della volontà divina siegue il trattato dell'amore, della misericordia e della giustizia, le quali tutte cose appartengono

alla volontà. Vuolsi anzi tutto investigare se e come in Dio sia l' amore, caro e sublime argomento!

§ 2. — Dove è volontà, ivi è amore, essendochè l'amore sia il primiero atto della volontà e di qualsiasi virtù appetitiva. Ora in Dio, supremo essere intellettuale, è volontà, come abbiamo già dimostrato; dunque in Dio è amore.

Si ponga mente a questo ragionamento: obbietto della volontà è il bene, cui si contrappone il male. Laonde la volontà con alcuni atti si reca e spinge al bene, e con alcuni atti si ritrae e si allontana dal male. Coll' amore infatti e col gaudio, col desiderio e con la speranza tu corri al bene; colla tristezza, coll' ira e con l'odio ti vai scostando dal male. Il bene e il male sono, come a dire, due poli; tra quei due poli l'anima vola e fugge, si deprime e si innalza, giubbila e piange.

Ora tutti questi conati e passi, a dir così, del volere, hanno radice nell'amore. L'amore antiviene tutti gli atti con che il volere si spinge al bene; antiviene tutti gli atti con che il volere si slontana dal male. Dunque l'amore è la origine di tutti gli affetti, la vena segreta onde scaturiscono tutti. Il desiderio presuppone l'amore, perchè tu non desideri se non ciò che ami. Il gaudio presuppone l'amore, perchè tu non pigli diletto se non di ciò che ami. L'odio presuppone l'amore; perocchè tu non hai a sdegno nè avversi se non ciò che è contrario alla cosa amata.

Di più: l'amore risguarda il bene che è della volontà il principale obbietto, dovechè gli altri affetti riguardano il male che è secondo al bene.

L'amore risguarda il bene in sè ed in comune, laddove gli altri affetti risguardano il bene sotto un peculiare aspetto, come il gaudio, il desiderio e la speranza ti dicono la presenza, la lontananza e l'arduità del bene. Ora ciò che è più comune è naturale ed è prima. Il primato dunque all'amore, che è tranquillo compiacimento del bene in sè e prescinde dal presente, dal lontano e dall'arduo.

Si dirà: l'amore è passione, come dunque porre l'amore in Dio?

Si risponde che avvi l'amore passione che accende il sangue, ed avvi l'amore affezione che scalda la volontà. Questo amore intellettuale si pone in Dio, il quale mercè un atto ineffabilmente semplice gode. Dio ama senza passione, come senza affannamento è geloso.

Si aggiugne in contrario: In Dio non vi ha tristezza nè ira, dunque nemmeno amore.

Si risponde che l'ira e la tristezza, in ciò che forma la lor natura, hanno un che d'imperfetto; l'ira commuove e infiamma il sangue e sveglia cupidità di vendetta; la tristezza suppone un male che ti aggrava e cruccia. Non così l'amore e il gaudio, i quali due affetti, in ciò che forma la lor natura, nulla hanno di torbo. Compiacimento e riposo dell'anima nel

bene che fulge di bellezza casta, ecco l' amore e il gaudio. Di questo gaudioso amore la fonte è in Dio.

Finalmente l'amore è una forza unitiva e aggregativa, il che, importando composizione, ripugna alla semplicità suprema della essenza di Dio.

Si risponde che per noi l'amarci o l'amare è un volere ad altrui o a noi stessi un bene che da noi e dagli altri è distinto. Ma il bene che Dio vuole a sè è lui stesso, laonde non vi ha traccia di composizione. L' amore è unità ineffabile in Dio.

§ 3. — Dio ama tutte le cose. La dimostrazione è agevole: amare è voler bene. Ora, Dio vuole a tutte le cose l'essere, che è un bene; dunque ama tutte le cose. Si noti il modo come Dio ama e come noi amiamo. L' amore nostro non è causa della bontà della cosa amata, ma la presuppone, ed è anzi provocato e acceso dalla bontà preesistente nella cosa amata, dovechè l'amore di Dio infonde e crea la bontà nelle cose cui ama. L'amore in Dio è una creatrice forza, il nostro amore è impotenza e ben dolorosa.

In contrario si arguisce così: l'amore mette l'amante fuori di sè e lo trasferisce, a dir così, nell'amato, il che a Dio ripugna.

Si risponde che in certa guisa Dio è posto fuori di sè dall'amore e per la soverchianza della bontà nell'amato si trasferisce. È un mare tra-

boccante che effonde le perfezioni fuori di sè ed è intimo alle cose amate cui irraggia per segreto e perenne influsso creativo l'essere e la bontà.

Si aggiunge ancora: Dio ama le cose in quanto sono in sè come in fonte. Ma le cose, in quanto le sono in Dio, sono Dio stesso; dunque è falso il dirsi che ama le cose fuori di sè.

Si risponde che Dio ama le cose in quanto le sono nelle lor proprie nature e in se stesse, perocchè già rifulgono allo sguardo di lui che ha per misura la eternità. Non sono eterne le creature, ma furono ab eterno conosciute dall'amante. Non erano uscite ancora dalle lor cause e già stavano di contro allo sguardo amante della primiera ed eternale cagione. Dal ripensamento di questa eternità di amore, per l'anima che ha fede, scaturisce una smisuranza di gaudio.

Finalmente, secondo la parola della Scrittura, Dio ha in odio gli operatori d'iniquità. Come dunque affermare che Dio ama tutte le cose?

Si risponde non essere assurdo che una cosa secondo diverso aspetto sia amata da Dio e odiata. I peccatori in quanto sono creature hanno un raggio d'intellettualità, sono fatture sue e quindi amate. In quanto recano la labe in sè del delitto, scadono dall'eterno essere di Lui e sono odiati.

4. — Dio ama tutte le cose per ugual modo, quanto all'atto della volontà amante, non quanto al bene vuluto; e qui è agevole il dimostrare.

Chi vuole ad uno un maggior bene che a un altro, certa cosa è che non ama per ugual modo. Ora Iddio largisce più sublimi perfezioni e in più larga copia a uno che a un altro, come è manifesto; onde è verissimo il dirsi che non ama tutte le cose per ugual modo.

Ma quanto è all'atto della volontà amante, questo è sovranamente uno e semplice. Dio ama con tutto sè; nell'atto eterno e increato onde ama le cose vi è tutta intera la ineffabile essenza.

Il più e il meno dunque non istà dalla parte dell' atto onde Dio ci ama, perocchè quell' atto è la sua stessa essenza, ma dalla parte del bene che Dio ci comunica, perocchè questo non è la sua essenza indivisibile, sì un raggio di perfezione che può essere più e meno cospicuo.

Si dirà: Dio conosce e vuole ugualmente tutte le cose; dunque le ama tutte per ugual modo.

La risposta è che non vuolsi confondere l'amore col volere e il conoscere. Il conoscere e il volere esprimono gli atti dentro dell' intelletto e della volontà in cui non cade disuguaglianza. Sono un che d'interno che s' immedesima colla essenza di Dio. L'amore esprime l'atto e l'obbietto al di fuori, cioè il bene voluto ad altri che si sparpaglia in tanti raggi, quanti sono nell' universo i riverberi della bellezza di Dio.

Dio non conosce nè vuole più e meno le cose, e tuttavia si avvera che Egli più ama l' uno che

l' altro, in quanto effonde più o manco di perfezione fuori di sè.

§ 5. – Dio sempre ama di più indubitatamente quel che è migliore, e si dimostra col sin qui detto. Iddio più ama quello cui vuol maggior bene, conciosiachè amare sia voler bene; ora alle migliori cose Dio volle di fatto maggior bene, stampandovi più lucida e vasta orma di sè, e però furono più amate da lui.

Qui si affacciano parecchie difficoltà che hanno mestieri di schiarimento.

Se Dio ha dato Gesù a morte a salute del genere umano, non pare egli che abbia più amato l'uomo che il Cristo?

Si risponde che ivi è più larga la effusione dell'amore ove più riluce l'orma di Dio. Ora Dio nel Cristo si versa con tutte le dovizie del suo glorioso amore; con tutto sè; nè il darlo a morte gli scemò gloria, ma gli aggiunse splendore sovraeccedente, gli diede un nome che è sopra ogni nome. Lo immolarlo era un volergli smisuranza di beni; era un amarlo più che tutte le creature. Quando Iddio affligge l'anima e la immola al dolore, le vuole il verace bene; quindi il dolore propinatoci è un argomento dell'amore che Dio ci porta. Qui sta il segreto della sapienza cristiana.

In contrario si argomenta così: Dio amò più l'uomo che l'angiolo, in quanto assunse la natura dell' uomo e non dell' angiolo, e tuttavia l'angiolo sortì più sublime altezza di natura che l' uomo.

Inoltre, Gesù amò più Giovanni che Pietro, e nondimeno Pietro avendo più amato il Cristo è da reputarsi migliore.

Finalmente nel Vangelo è detto che si fa più gaudio e festa pei peccatori ravveduti che non si faccia per gl'innocenti, e pure la innocenza trascende di nobiltà il pentimento. Come dunque affermasi che Dio sempre ama il migliore?

Si risponde che ove si paragoni l'angelo con la natura umana assunta dal Verbo, certa cosa è che questa singolare natura fu più caramente diletta, come quella che fu sortita alla gloria e al consorzio personale del Verbo.

Ove poi si raffronti la natura umana in comune e l'angelo, in ordine alla grazia e alla gloria, è mestieri rispondere che Dio amò ugualmente gli angeli e gli uomini, perocchè ad alcuni uomini largì più grazia che a certi angioli, come a certi angioli ne infuse in maggior copia che a certi uomini.

Ma se poi si porti lo sguardo alla natura umana e all'angelica e si consideri la natia condizione di entrambe, si discerne più amato l'angiolo, a cui Dio largì la plenitudine della luce intellettuale e cui fece specchio coruscante della increata bellezza.

Nè Dio assunse la natura nostra, perchè fosse di più sublime bellezza, ma perchè era più bisognosa. Un padre famiglia dà al servo infermo un che di più prezioso che non al figlio sano.

Quanto a Pietro e a Giovanni, non è da in-

dagare sottilmente chi fosse più o meno amato. Indubitatamente il migliore fu più amato, qualunque fosse.

Quanto ai penitenti o agl' innocenti, vuolsi rispondere che, assolutamente parlando, la innocenza è più in amore a Dio, e che se Dio versa in un corpo vergine e in un'anima innocente più largamente i suoi doni, quell'anima fulge d' immacolata bellezza all'occhio suo e lo rapisce.

Tuttavia si afferma che Dio più gode del penitente che dell' innocente, perchè il penitente a volte si rialza più umile, più cauto, più fervoroso che non sia l'innocente. Sono belle le parole di S. Gregorio: *Un duce più ama il soldato che dopo essere stato fuggiasco più fortemente preme il nemico, che non il soldato il quale non si è mai partito dal campo, ma non si è mai battuto valentemente.*

Se ne rende un'altra ragione: il dono della grazia largita al penitente è maggiore, se si paragoni all'innocente, imperocchè il peccatore merita supplizi e non doni. Un dono in oro ha più di pregio, largito a un povero, che non ad un re.

Ai prodighi che si logorano nella voluttà e nel delitto, Dio serba vesti e anello di nozze.

Forse le lacrime che emanano dal dolore sono sì fragranti di umiltà, che Dio si sente tirato a dare dei baci e a fare delle carezze che parevano dovere essere tenute in serbo per gl' innocenti.

QUESTIONE XIX.

DELLA GIUSTIZIA E DELLA MISERICORDIA DI DIO.

§ 1. — Dopo la considerazione del divino amore, vengono le considerazioni della giustizia e della misericordia, le quali, del pari che l'amore, si appartengono alla volontà. Di queste prendiamo ora a discorrere.

§ 2. — E anzi tutto va notato che avvi una giustizia, la quale governa gli uomini nel dare e nel ricevere, e generalmente in tutte le comunicazioni di cui s'intesse la vita. Questa giustizia che chiamano commutativa, non vuolsi porre in Dio, imperocchè grida san Paolo: *chi primiero diedè a Dio in guisa che Dio debba rendergli il cambio?* (Ai Rom., XI, 35).

Avvi poi una giustizia la quale consiste nel dare ciò che si richiede alla dignità di ciascuno, ed è la giustizia nomata distributiva, che è propria dei governanti, e questa si pone in Dio.

§ 3. — Ecco la dimostrazione: Iddio largisce sempre ciò che è richiesto dalla natura e dal fine peculiare di ciascun ente, vuoi nella cerchia delle cose naturali, vuoi nella cerchia delle cose volontarie e libere; laonde in Dio è giustizia distributiva.

Come dall'ordine che si ammira in una fa-

miglia, si arguisce e dimostra la giustizia del peculiare reggitore, così dall'ordine mirabile che splende nell' universo si arguisce e dimostra la giustizia del governante sommo, che è Dio.

L'argomentazione in contrario è questa: Dio fa tutte le cose secondo il beneplacito e secondo l'arbitrio suo, dunque non sempre opera secondo giustizia.

Al che si risponde che chi ha un superiore e si cessa dall' imperio di lui, per operare ad arbitrio del suo volere, indubitatamente non opera secondo giustizia; ma questo in Dio non si avvera. Dio non può volere se non ciò che richiede la ragione di sua sapienza, la qual sapienza è legge di giustizia sovrana, e secondo questa legge operando, la volontà divina si appella giusta.

Inoltre il porre giustizia in Dio non importa forse ch' e' sia debitore ad altrui?

Si risponde agevolmente non essere mestieri che Dio sia debitore ad altrui; basta ch'ei largisca ciò che è dovuto a ciascuno. Ora vi ha un doppio debito, se si guarda ben sottilmente, e in quel doppio debito fondasi la giustizia che si afferma di Dio.

In primo luogo è debito alla creatura che essa abbia ciò che si conviene alla sua natura e la rende acconcia ad asseguire il fine cui è destinata. All' uomo sono dovuti gli occhi, le mani, i piedi; ed ecco il debito dalla parte delle creature.

In secondo luogo è debito a Dio che ei largisca secondochè è dicevole alla sua gloriosa natura. Così, ad esempio, è un certo debito in Dio il perdonare al colpevole, in quanto dal perdono riluce la sua clemenza.

Dal che emerge che Dio a nessuno è debitore, e nondimeno si appella giusto.

§ 4. — La giustizia si appella in Dio verità, e la dimostrazione è così: la giustizia consiste in ciò che le opere sieno consonanti al tenore della legge, come le cose artificiali debbono essere concordi all'arte, secondo la quale furono fatte. Ora la verità dell' intelletto divino è misura, regola e legge a tutte le cose; onde la verità dell' intelletto divino può e dee chiamarsi giustizia.

Pongasi mente al già detto nel trattato della scienza divina, che cioè l' intelletto divino non trae la scienza dalle cose, siccome il nostro, ma per l'opposto è, con la sua scienza, cagione primiera e somma di tutto; il perchè non è misurato dalle cose, ma più tosto è misura; e le cose, in quanto si adeguano a quella norma suprema, si appellano giuste e vere.

In contrario si allegano questi argomenti: la giustizia è nella volontà; la verità si pone nell' intelletto; e poi la giustizia è una virtù spiccatamente distinta dalla verità, secondo che dice il filosofo. Come dunque affermare che in Dio la giustizia sia verità?

Si risponde che la giustizia secondo una dop-

pia considerazione può stare nella volontà e nell' intelletto, senza che ne segua nulla di sconcio. In quanto la giustizia è legge governante le azioni, sta nell' intelletto; in quanto è imperio che dà impulso alle opere secondo una norma, sta nel volere. È una luce e una forza regale che fregia le due potenze signorili dell' uomo. Ciò che in noi si sparte, si aduna in Dio.

Quanto poi alla definizione della giustizia che è virtù spiccatamente distinta dalla verità, è a notare che la verità s' intende in due guise: a volte si piglia per una peculiare virtù che ci fa parere al di fuori quali siamo dentro, e allora essa è un'armonia o consonanza del segno colla cosa significata; altre volte si piglia la verità in quanto è regola, cui debbono conformarsi le cose e le operazioni, e allora verità suona il medesimo che giustizia.

§ 5. — Dalla giustizia è facile il varco alla misericordia essendo mirabile la colleganza di queste due cose in Dio.

E anzi tutto si noti che la misericordia, come affetto, non si afferma di Dio, imperocchè quale affetto essa è una tristezza dell' altrui miseria che si reputa come propria. Ora in Dio non cade tristezza, conciosiachè Egli sia un gaudio sempre vivo e desto che trae da segreta inesauribile vena la sua freschezza.

§ 6. — In Dio è massimamente la misericordia quanto all' effetto, imperocchè l' effetto della misericordia è il rimuovere e torre via la

miseria. Ora a Dio, come a prima scaturigine di ogni bontà, si appartiene il torre via la miseria, il che Egli fa con largire alle cose le perfezioni, che sono quasi bagliori di sua bellezza.

Nè si dica che siffatto irraggiamento di perfezioni si appartiene alla bontà e non alla misericordia, imperocchè è agevole il rispondere che sotto diversi aspetti appartiene alla bontà e alla misericordia, come altresì alla liberalità ed alla giustizia.

Si ponga mente. Una medesima espansione di perfezioni, assolutamente risguardata, appellasi bontà; considerata come fatta in armonia colla natura e col fine delle singole cose, suole chiamarsi giustizia. In quanto è non a utilità di chi largisce la perfezione, ma sì a dimostramento di bontà esuberante, si noma liberalità. In quanto è acconcia all' uopo di rimuovere gli opposti difetti, si chiama misericordia. È sempre la ineffabile irradiazione che Dio fa delle sue perfezioni alle creature, e secondochè la si risguarda da diversi lati e in diverse guise, sortisce diversi nomi.

§ 7. — In tutte le opere di Dio s' intrecciano misericordia e giustizia, laonde è scritto nei Salmi: *Sono misericordia e verità tutti i sentieri di Dio.* (XXIV).

E primieramente in tutte le opere divine è giustizia, imperocchè, come di sopra fu dimostrato, è debito a Dio che nella creazione si compia ciò che Egli ha preordinato e stanziato

nella sua mente, ed è pur debito alla creatura che asseguisca tutto ciò di che ha mestieri secondo la sua natura e ad ottenere il fine a cui Dio l'ha destinata. Or questo doppio debito Dio non lo può pretermettere, senza ch'ei neghi se stesso; laonde è a conchiudere che in tutte le opere divine splende giustizia.

E qui è uopo rammentarsi che l'atto della giustizia divina è il rendere alle creature ciò che loro è dovuto. Se non che alle creature nulla può esser dovuto se non in virtù di un'altra cosa preesistente e preconcepita, la quale conviene che sgorghi dalla bontà di Dio senza mezzo, altrimenti si avrebbe un procedimento all'infinito, ciò che ripugna.

Si chiarisce la dottrina coll'esempio. A noi sono dovute le mani come strumento di operazione e in virtù dell'anima ragionevole; l'anima ragionevole ci è dovuta, affinchè siamo uomini, ma uomini siamo per la bontà di Dio che ci ha ideati e fatti cotali, e così si rende palese come in ogni opera divina apparisce la misericordia, siccome prima radice di tutto il resto.

§ 8. — Nelle opere divine spicca più preclaramente ed eminentemente la misericordia che la giustizia, e la ragione è questa: che la causa prima influisce negli effetti più fortemente che la seconda. Or la misericordia concorre nelle opere divine come primiera radice e causa di tutto, secondochè abbiamo già dimostrato, dunque è più largo e più veemente l'influsso

della misericordia che non l'influsso della giustizia.

Inoltre, Dio per le soverchiante bontà sua, ciò che è dovuto alla creatura lo fornisce in copia più che non richieda la proporzione della cosa stessa; e in verità a mantenere l'ordine della giustizia si richiederebbe assai meno di quel che vien largito di fatto dalla divina bontà, la quale ogni proporzione della creatura eccede e travalica, Dio è una bontà inesauribilmente feconda, ineffabilmente ricca, ed è tirata dalla sua medesima opulenza, come da un peso, ad effondersi in tanti fiumi di amore che corrono frementi di vita nell'universo.

§ 9. — La misericordia, inquanto significa allontanamento di miseria veramente detta, non si trova in tutte le opere di Dio, ma sol nella ragionevole creatura, imperocchè ivi è allontanamento di miseria, ove può albergare la verace felicità. Or la verace felicità può solo albergare nella ragionevole creatura, di cui è proprio per l'intelletto conoscere il sommo vero e pel volere adagiarsi nel sommo buono.

In contrario si argomenta così: La Scrittura attribuisce alcune opere divine alla giustizia ed altre alla misericordia. Or cosiffatto spartimento sarebbe indarno quando in ogni opera divina s'intrecciassero misericordia e giustizia; dunque è lungi dal vero lo affermare in ogni opera divina l'intreccio dei due gloriosi attributi.

Si risponde che la Scrittura non attribuisce

alcune opere divine alla sola giustizia ed altre alla sola misericordia, ma vuol far notare che in alcune è più radiosa l'orma dell'uno che dell'altro attributo. Nella giustificazione dell'empio, Dio perdona i delitti per l'amore, ed ecco la giustizia: infonde col suo alito l'amore, ed ecco la misericordia. Nella dannazione poi dell'empio Dio fa tralucere non la misericordia che proscioglie al tutto, ma sì che allevia. Non sono puniti quanto sarebbero degni. Il fuoco inestinguibile e il verme che non muore, non sono tanti a punire l'inestinguibile odio e l'orgoglio immortale di una creatura che respinse e respinge l'amore eterno.

Due altre difficoltà si allegano che paiono di qualche momento. La prima si desume dall'infortunio che a volte, anzi il più sovente, colpisce i buoni. Non pare egli ingiustizia che il giusto soffra?

Si risponde che altresì nelle afflizioni degli amici di Dio brillano misericordia e giustizia. Col dolore che gli cruccia purgansi i loro falli, e il loro animo viene disvelto dall'affetto delle terrene cose e a Dio spinto. La prosperità accieca e abbassa alla terra: l'infortunio ci ridà luce e slancio per le cose del cielo. L'afflizione propinataci da Dio è un austero, ma benedetto aroma che o ci conserva o ci rende la innocenza del cuore.

L'altra difficoltà si desume dall'opera di creazione, che è l'opera del solo Dio. Là non vi era

debito da pagare, non miseria da sollevare. Come dunque vi rifulsero misericordia e giustizia?

Ecco la risposta: Vero è che quanto all'opera di creazione nulla si può pensare di preesistente nella natura, ma è pur vero che si presuppone qualcosa in Dio e nella sua conoscenza. Ci spiegheremo.

Dio tacque, per nostro modo d'intendere, una eternità, contemplando in sè l'ordine stupendo del suo lavoro, chè le immutabili e sempiterne ragioni delle cose, come fu detto, vivono in lui. In creando, Iddio ruppe, a dir così, quella eternità di silenzio, e chiamò le cose a formarsi sugli esemplari che aveva ab eterno portati in sè, e l'universo si rese d'invisibile parvente e visibile, e fu ordito secondo la eterna idea, siccome un vasto carme e un poema; ecco l'orma e la impronta della giustizia.

Ma dirai: e dove è la misericordia nell'opera di creazione, se là non era miseria da sollevare?

Rispondo che Dio nel creare chiamò le cose dal non essere all'essere. Ora il non essere non è forse la miseria più grande? E Dio, creandoci, non ci levò forse dal seno di questa grande miseria? E non è verace bene l'aver sortita da Dio la possibilità, anche sola di arrivare alla sua vista e al suo bacio? Bene è Dio largo a noi di una grande commiserazione, quando ci crea. Il creare è l'imprimere che Dio fa il vestigio e la similitudine di sè nelle cose, e comunicata che abbia questa arcana somiglianza

non la ritoglie. Dio non annienta i dannati; cancellerebbe in essi l'ultima orma del suo amore: la sua eterna pietà è abborrente dal ricacciarli nell'ultima miseria del nulla da cui li trasse.

Questione XX.

DELLA PROVVIDENZA.

§ 1. — Compiuta la trattazione delle cose pertinenti alla volontà divina, assolutamente considerata, sono da investigare le cose pertinenti all'intelletto e alla volontà insieme, come a dire, la provvidenza in generale e la predestinazione che riguarda le ragionevoli creature. Intorno a che occorrono considerazioni di gran momento.

§ 2. — Si esordisce dall'affermare che in Dio è provvidenza, e la dimostrazione scaturisce dalle cose già dette nel trattato della scienza divina.

Il provvedere non è altro che avere in mente la ragione o idea dell'ordinamento delle cose al fine, conciosiachè la provvidenza sia principale parte della prudenza che ha peculiarmente di mira il fine. Or la idea di cotale ordinamento rifulge nell'intelletto divino, perochè siffatto ordinamento, essendo un bene eccellente ed una perfezione esimia, è causato indubitatamente da

Dio, scaturigine prima di ogni bontà, laonde è di necessità che preesista nell' intelletto eterno come ogni effetto preesiste nella cagione; dunque in Dio è provvidenza.

Di contro all'affermazione si pone quest' argomento: la provvidenza è parte della prudenza, alla quale si appartiene il consiglio; ora il consiglio importa dubbiezze e incertitudini, le quali cose non sono in Dio.

Si risponde che la provvidenza, a dir propriamente, è imperio di chi ha preconcepito e giudicato nella sua mente, ed a questa guisa si pone in Dio, il quale imperando statuisce alle cose la maniera costante di operare e di sospingersi al fine, secondo la eterna idea che gli splende in mente.

Inoltre il consiglio importa la certezza del conoscimento cui si perviene indagando, e in questo senso non disdice a Dio, il quale, come afferma S. Paolo, *opera il tutto secondo il consiglio della sua volontà.* (Efes., I, II). Il consiglio di Dio è il suo volere, in quanto consuona alla sua incomprensibile sapienza. Egli è assolutamente certo delle sue vie; noi brancoliamo nelle nostre e ci avviluppiamo d' incertitudini. Nella incertezza dei pensamenti e nella penuria dei consigli sta una gran parte della miseria nostra quaggiù.

Si promuove un terzo dubbio in contrario; tutto che si pone in Dio è eterno; ora la provvidenza si volge intorno a cose esistenti che co-

minciano col tempo; dunque sembra fuor di ragione il porre in Dio provvidenza.

Non è malagevole sciogliere il dubbio, osservando che la idea dell' ordinamento, nel che consiste la provvidenza, rifulse in Dio ab eterno, dovechè il governo ha origine e svolgimento nel tempo. Va distinta la provvidenza che è la idea o ragione dell' ordine, dal governo che ne è l'eseguimento. Il governamento divino cominciò a correre col tempo: la provvidenza si perde nella eternità dell'intelletto divino, e in quello abisso si celava prima che il mondo fosse.

§ 3. — Tutte e singole le cose, anco minime e vili, sono alla provvidenza soggette, e si dimostra così: tanto si stende la virtù ordinatrice di un agente, quanto si stende il suo influsso causale, essendochè l'agente, massime intellettuale, operi per un fine. Ora il divino intelletto si stende col suo influsso causale a tutte e singole le cose, eziandio minime e vili, imperocchè la scienza dell' intelletto increato è causa di tutto, laonde a tutte le cose si stende la sua virtù ordinatrice, il che val quanto dire che tutte le cose, non pure in universale, ma in particolare e nei loro menomi andamenti, sono soggette al provvedere superno.

Si ha la conferma di questo ragionamento nel paragone dell' arte colla natura. Tutte le cose naturali stanno dirimpetto a Dio, come le cose artificiali dirimpetto all' artefice. Ora tutte le cose artificiali soggiacciono all' ordinamento del-

l'artefice, il quale le dispone secondo il fine inteso e secondo la ragione o idea che gli brilla in mente. Il perchè anco le cose naturali che sono la fattura e il gran poema di Dio, soggiacciono alla intenzione del Creatore, il quale le dispose secondo il fine inteso e secondo l'archetipo che ne aveva ab eterno portato in sè. Quindi la tenera e sublime frase dei Libri Santi: *la tua provvidenza, o Padre, governa tutte le cose.* (Sap. XIV). Maravigliose sono anche le espressioni del Vangelo, ove è detto che gli uccelli dell'aria, i gigli e il fieno del campo sono soggetti al provvido amore di Dio. Il Verbo di Dio nel Vangelo si compiace di noverare, a dir così, i sudditi della eterna sua provvidenza, e ne trae argomento a sgridare l'uomo di fiacca fede e di cuore pavido.

L'argomentazione in contrario è a questa guisa: se tutto fosse governato da provvidenza, non ci sarebbe più da nominare fortuna e caso, la qual cosa è contro il pensare comune ed il comune parlare.

Si risponde che il casuale e il fortuito si avverano per risguardo ad una causa particolare al cui ordine e influsso può sfuggire un particolare effetto, ma non già rispetto a Dio che è prima ed universale causa. Si ponga un esempio: un padrone manda due servi a un capo di strada, senza che l'uno sappia dell'altro. Lo scontro dei due servi a un determinato punto è casuale ai servi, non al padrone che pen-

satamente gli spedì, perchè proprio là si scontrassero. Il simigliante è delle cause seconde. L'una impedisce l'altra che non produca l'effetto proprio, e lo scadere dal suo effetto è casuale ad essa causa che non prevedeva lo scontro e l'urto di un'altra causa particolare, ma non è casuale al primo ed universale agente che tocca tutto con sua virtù, e fa tutto convergere al fine prestabilito.

Si aggiunge in contrario: nell'universo vi hanno difetti e mali oltre numero; come dunque affermare una solerte provvidenza che veglia a tutto?

Si risponde che Dio è universale provveditore e massimo governante; il perchè a lui si appartiene procacciare l'ordine e il bene dell'universo, come è da sè manifesto. Ora all'ordine e al bene dell'universo si richieggono anche molti difetti o mali particolari che dir si voglia. S'illustri la dottrina con qualche esempio. Lo spegnersi di una vita particolare è senza dubbio un difetto ed un male; e pure si spegne la vita di molti e molti animali per nutrire e conservare la vita umana. Dal taglio di un membro in cui si estingue la vita, scaturisce la salute di tutto l'uomo. Per una legge che è agevole il discoprire, nel vasto e fecondo grembo della natura, la natura, la vita germoglia, a dir così, dalla morte. Tanto nell'ordine naturale.

Nell'ordine morale poi si dà a vedere il medesimo tenore: senza i tiranni non sarebbero

stati i martiri, nè senza i grandi dolori i grandi eroismi, nè senza gli errori le pagine immortali dei Padri. *Iddio*, come afferma S. Agostino, *non lascerebbe trascorrere difetto quanto che tenue, nelle opere sue, se non avesse il magisterio e la possanza di trarre dal male il bene.*

Dirai forse: non avvengono in natura molte cose per impulso di necessità insuperabile? Come dunque affermare che questi fatali svolgimenti della materia sottostanno al provvedere superno?

Si risponde che il primo Essere intelligente, creatore di tutto, ha posto leggi eziandio alle evoluzioni della materia. La creazione materiale tutta intera è ossequente all' imperio del creatore, e con semplicità giuliva che somiglia ad una infanzia perpetua, ottempera al Padre celeste che l' ha preparata quale mensa di opulenta lautezza all' uomo e squadernata all' occhio di lui, quasi volume d' immense pagine.

È scritto finalmente che Dio lascia l' uomo in mano del suo consiglio; il che sembra escludere affatto la provvidenza. Come sciogliere questo nodo?

Non è malagevole il rispondere che l' uomo è lasciato in mano del suo consiglio, in quanto non è spinto a operare sempre a un modo e per impulso di necessità invincibile. Quella frase esser lasciato in mano del suo consiglio vuol dire che all' uomo è dato lume a bene ed a malizia, con balia di operare o no, di scegliere questo o quello dei particolari beni, però sem-

pre sotto l' influsso del governamento divino. Dio pertanto non posterga ogni cura dell' uomo, anzi con solerte e sapiente governo lo regge peculiarmente, e veglia a studio della umana vita, dalla cuna alla tomba.

Certo, Iddio non per ugual modo veglia a studio dei giusti e degli empi, perocchè ai giusti volge in meglio tutte le cose, in guisa che nulla impedisca loro l' eterno bene. Quanto è all' empio che si ostina protervamente nel male, Dio nol ritrae a forza per non costringerlo, ma al tutto non lo abbandona, perchè se lo abbandonasso del tutto, egli ricascherebbe nell' abisso del nulla. L' amore di Dio è, a così dire, instancabile nei conati di sue conquiste; persegue l' uomo al di qua della tomba, e sotto il velo delle sue collere serba sempre un sorriso per ogni pentimento che possa nascere. Solo alla morte, la giustizia di Dio vilipesa lascia cadere l' empio a quella immensurabile distanza che egli si scelse odiando. Allora è l' odio che si scioglie, coll' ultimo volontario conato, dalle braccia dell' amore eterno che chiamò e attese longanime sino all' ultimo fiato. Chi oserebbe affermare che lassù si posterga ogni sollecitudine dell' uomo anche malvagio, e negare la gloria di sapientemente provvido all' amore di Dio?

§ **4.** — Dio provvede immediatamente a tutte le cose, ma questa immediatezza non si afferma del governamento divino; e qui occorre la spiegazione.

Si ponga ben mente. La idea dell' ordinamento di tutte le cose ai fini particolari ed al fine ultimo, indubitamente rifulge nell' intelletto divino, la cui scienza eterna, come cagione prima, dà l' essere e la virtù operativa e imprime a ciascuna natura il movimento verso il suo fine, laonde di tutte queste cose che procedono dall' intelletto divino, preesiste nell' intelletto stesso la idea e la ragione, e però si dice che la provvidenza, quanto all' ordinamento delle singole nature, è immediata.

Ma quanto al governare, che è lo svolgersi al di fuori e lo eseguirsi di quell' ordine divinamente preconcepito, Dio lo affida al ministero delle cause seconde, reggendo per le somme le medie e per le medie le ime, il che Egli non fa per manco di potenza, quasi non basti a reggere e governare tutto da sè, ma sì per abbondanza di sua bontà, volendo largire alle nature create la nobiltà del causare.

Si dirà in contrario: non è forse disdicevole alla maestà divina il provvedere senza mezzo alle creature picciole e vili? E sant'Agostino non ha forse detto: *certe cose basse e sozze meglio è ignorare che sapere?*

Si risponde che Iddio non provvede agli animali per ugual modo che all' uomo. L' uomo ha lo splendore dell' intelletto e la signoria dei suoi atti mercè il libero arbitrio, il perchè è peculiarmente soggetto alla provvidenza, sì che gli venga imputata qualcosa a laude o vituperio,

a premio o a supplizio. Per siffatta guisa certamente Dio non provvede all'animale, cui diede l' istinto, negò l' arbitrio.

Ma pure gl' individui altresì delle irragionevoli creature sono in tutela di Dio. Il corvo grida, e Dio gli ammannisce il pasto; gli uccelli non seminano nè mietono, e Dio gli pasce; anzi con magistero d' arte ammirabile l' onnipotente veste il fiore del campo. Nessuna creatura sfugge all' occhio di Dio, nè la maestà divina punto si abbassa nella cura delle picciole cose. Nel Vangelo è magnificata l' arte eterna del creatore nella veste tessuta al giglio, e dinanzi alla bellezza di quel fiore che ha vita di un giorno, è depressa la gloria e il fasto di Salomone.

Quanto poi alla sentenza dell' esser meglio l' ignorare che il sapere certe cose abiette, è in noi vera, ma non in Dio. Il conoscimento delle cose sozze distorna noi mortali dalla contemplazione delle sublimi, chè a noi è disdetto l' intendere molte cose insieme, e poi nella natura nostra è l' istinto che tira al basso, ma ciò non si avvera punto di Dio, il cui intelletto con intuito sereno e immutabile coglie tutto nella luce della sua essenza, e la cui volontà non può assolutamente torcere al male. Il sole col raggio tocca il fango e il fango non si contamina; altrettanto è dello sguardo di Dio.

§ 5. — La provvidenza non impone necessità alle cose tutte, ma sì ad alcune, il che vuol

dire che non tutte le cose si compiono in natura per impulso di necessità fatale. Per l'opposto spicca una varietà sapiente nell'universo, ove alcuni fatti si svolgono sotto l' impero di una necessità indeclinabile, altri si avverano per movimento spontaneo, altri per impulso di libero arbitrio.

La dimostrazione fu già tessuta nel trattato della volontà divina; Iddio vuole e ordina tutte le cose alla perfezione dell' universo, essendochè la perfezione dell' universo sia dopo la bontà divina un principale bene da Dio inteso e voluto precipuamente. Or la perfezione dell' universo richiede diversi gradi di esseri, sì che alcuni operino a un determinato modo senza punto essere stornati dal loro tenore comechesia, altri si reggano nell'agire da se medesimi per impulso di libero arbitrio, il quale intreccio maraviglioso verrebbe ad essere tolto via, se la provvidenza imponesse a tutte le cause cosmiche una fatale necessità.

Si chiarisca la dottrina scorrendo pei diversi gradi degli esseri. Le cose schiettamente materiali sottostanno all' imperio di leggi ferme e indeclinabili. Chi potrebbe stornare l'astro dalla sua corsa ?

Le piante che posseggono l' ultimo grado della vita hanno la legge della germinazione, ma possono bene essere stornate dall' urto di altre cause sì che non sortiscano il loro effetto.

Gli animali hanno l' istinto che li governa,

il perchè ne' costumi e nelle industrie son determinati a un che di fisso e di fermo, che rivela l' impero di un intelletto posto fuori di loro e governante tutto il creato.

L' uomo non è determinato a un che di fisso del pari che gli animali e le piante; esso ha balìa di volgersi a quel che gli aggrada, è signore dei suoi atti. Dio lo ha nobilitato e ha voluto ch'ei sia, sempre sotto l' influsso di una soave e possente grazia, autore del suo destino.

Si dirà in contrario: la provvidenza è una causa che preesiste a tutte le cose, e a cui conseguita di necessità l'effetto, dunque un imperò di necessità fatale signoreggia tutto nell' universo.

La risposta è che dalla prima e sovrana causa, quale è Dio, sieguono infallibilmente gli effetti se stanziato ha di produrli, ma sieguono ciascuno secondo l' indole e la natura della sua causa. Egli vuole nell' universo necessità e contingenza, istinto e arbitrio, e secondochè vuole effetti necessari o contingenti, vi acconcia e attempera cause necessarie e contingenti, e così svolge la idea della eterna sua mente nel magno poema della natura. A lui si appartiene conservare, non corrompere le nature, guernite di tali e tali energie, e con soavità e con possanza condurle al fine.

Finalmente Boezio ragiona di un certo *fato* che muove dagli immobili esordi del provvedere superno, e che stringe gli atti e le fortune de-

gli uomini mercè un nodo d' indissolubili cause. Questo linguaggio del filosofo cristiano non mostra forse che tutto siegue nell' universo per impulso di necessità ineluttabile ?

È agevole lo scoprire che Boezio afferma la certezza suprema della provvidenza celeste, la quale non iscade mai dal produrre gli effetti e sempre sortisce il fine. A guardare ben sottilmente ti si offre, come a dire, un ordine prestabilito che si svolge, e che tuo buono o mal grado ti trae e rapisce in un vortice. Ma questo cotale ordine prestabilito non importa costringimento alle libere intelligenze, le quali sono trattate con riverenza da Dio e insieme poderosamente tirate a fare una parte di lavoro nello svolgimento del gran disegno.

E qui torna bene avvertire che bisogna andare rattenuti e parchi nel dar sentenza sul governo di Dio, vuoi nella natura, vuoi nella storia, nè le dissonanze in che c' imbattiamo, debbono punto turbarci. Conviene rammentarci che la storia è principalmente narratrice del mistero del male, il quale si svolge tra la libertà dell' uomo e la libertà di Dio, due abissi impenetrabili a noi. La natura stessa poi è come un enimma di cui il creatore serba a se solo il segreto. Se non vediamo chiaro, diamone colpa alla pochezza della mente e all'orgoglio del nostro cuore.

Sono belle e profonde le parole di Ugon Cardinale : *La Creazione*, lice quel sapiente, è *come*

uno strumento a corda in silenzio. Se non la guardi, non ti dice nulla; se la guardi con animo mal disposto, ti offre dissonanze che turbano; se vi porti uno spirito ricco di scienza e di fede, vi discuopri un ordine di rapitrice bellezza.

Così avviene dello strumento; se nessuno lo tocca, tace; se lo tocca una mano maldestra e inesperta, dà suoni confusi ed aspri; se una mano maestra, rende soavi armonie che svegliano il sentimento dell' infinito e in Dio ti rapiscono.

QUESTIONE XXI.

DELLA PREDESTINAZIONE.

§ 1. — Al trattato della provvidenza siegue il trattato della predestinazione che è peculiare provvidenza riguardante le ragionevoli creature in ordine alla eterna salute; e di questo punto sublime e terribile della scienza sacra, prendiamo ora a discorrere.

§ 2. — Primieramente si afferma che il predestinare gli uomini alla gloria conviene a Dio, e si dimostra così: Dio incammina e trasmette le ragionevoli creature ad un fine trascendente le umane forze, quale è la beatitudine sovra-

naturale che consiste nella visione della essenza divina, conciosiachè non potendo la ragionevole creatura asseguire colle natie forze quel sublime fine, ha mestieri che Dio ve la sospinga, come la freccia ha mestieri della mano che la vibri e dirizzi al segno; or questo incamminare e trasmettere al sovranaturale fine è appunto quel che si chiama predestinare, secondo che dice Paolo ai Romani: *coloro cui Dio predestinò, chiamò e giustificò e addusse alla gloria.* (VIII, 30).

§ **3**. — La predestinazione è in Dio, e questo è il tenore del ragionamento: Dio niente fa nel tempo che non l'abbia stanziato nel consiglio eterno della sua mente, altrimenti comincerebbe a volere quel che prima non volle, ovvero gli avverrebbe qualcosa oltre il suo intento ed avviso, le quali due cose sono del pari assurde: ora Iddio nel tempo compie questo fatto che è l'addurre gli uomini alla beatitudine celestiale, dunque fa di mestieri ch'egli abbia preconcepito e preordinato dalla eternità tutto questo, e cosiffatto preordinamento eterno è appunto quel che si noma predestinazione alla gloria. Il perchè S. Agostino chiama la predestinazione apparecchio di benefizi onde certissimamente approdano alle rive della salute quanti vi approdano.

§ **4**. — Di Dio si afferma come il predestinare così il riprovare, secondo quelle parole di Osea allegate anche da Paolo ai Romani: *Ho*

amato Giacobbe e ho odiato, cioè riprovato, *Esaù;* (IX, 13) conciosiachè a Dio si appartiene il permettere che alcune ragionevoli creature scadano dal conseguimento della beatitudine e non sortiscano il fine sopranaturale di cui erano capaci, e questo è riprovare.

La ragione profonda sta in questo, che Dio è universale provveditore, e come tale ha il debito di permettere alcuni particolari difetti, acciocchè il fine universale non s' impedisca. Dal quale discorso emerge: 1.° che la predestinazione è parte di provvidenza concernente coloro che sono addotti alla beatitudine supernale, e la riprovazione altresì è parte di provvidenza risguardante coloro che scadono dal conseguimento di cotal fine; 2° che la riprovazione non è una mera prescienza; ma qualcosa di più, in quanto inchiude oltre l' antiveggenza la volontà vera e propria di permettere la colpa e la dannazione, come la predestinazione inchiude la volontà di largire agli uomini la grazia e la gloria.

E qui si allegano argomenti in contrario: Dio ama tutto e tutti; come dunque affermare ch' egli riprova?

Si risponde che Dio ama tutto e tutti in quanto vuole a tutti qualche bene, almeno l' essere che è il primo ed il fondamento degli altri, ma non vuole a tutti ogni bene, e massime questo sovrano bene che si appella la vita eterna. Si ha un cenno di ciò nell' ordine stesso della natura. Iddio non vuole a tutte le creature ogni

bene, ma qualche bene a ciascuna con distribuzione che è governata da senno arcano.

Inoltre, chi riprova non è forse causa della perdizione del riprovato? e questo non è forse un negare l' eterno amore?

Si risponde che la riprovazione è causa dell' abbandono divino e della eterna pena che gli tien dietro, ma non è causa già della colpa, che emerge dal fondo dell' umano arbitrio, il perchè Dio può gittar sempre in faccia ad un riprovato: *la tua perdizione è da te.* (Ose., XIII, 9).

In terzo luogo si argomenta: se Dio riprova alcuno, ne siegue che al riprovato non s' imputa la perdizione, perocchè è palese e certo che il riprovato non può salvarsi, e nessuno pecca in ciò che non può schivare.

Si ponderi con atteso animo che il riprovare non importa la impossibilità assoluta di asseguire la grazia, perchè la riprovazione non sottrae nulla della potenza del riprovato, e quella cotale necessità condizionata in che è posto il riprovato, non ispegne punto la libertà dell' arbitrio, il perchè sebbene il riprovato non possa asseguire la grazia salvatrice, tuttavia il cadere in questo e quel peccato proviene dal suo libero volere, laonde a lui s' imputa la perdizione.

§ 5. — I predestinati sono eletti e diletti dalla eterna provvidenza che gli sceverò dalla massa di perdizione.

E in vero, la predestinazione importa che Dio voglia ad alcuni e non a tutti il supremo bene

che è la beatitudine eterna, come fu detto; ora il voler bene è amare; il volerlo ad alcuni e non a tutti, è scegliere; dunque la predestinazione è una scelta che rampolla dall' eterno amore di Dio.

E qui va notato che l' amore in Dio precede la scelta, il che si dimostra dal divario che corre tra l' umano e il divino amore. In noi l' amore presuppone la bontà, dalla quale noi siamo sospinti ad amare, il perchè noi prima eleggiamo e poi amiamo: ma l' amore di Dio non presuppone, crea la bontà, il perchè egli a nostro modo d' intendere, prima ama e poi sceglie. Egli ne scelse ab eterno, perchè ab eterno ci amò; nelle profondezze della sua eternità, nell' abisso dell' increato amore si cela e perde il segreto della predestinazione nostra alla gloria.

In contrario stanno queste parole di S. Dionigi: Iddio spande la sua bontà come il sole la sua luce, dove è dunque la scelta? E poi la scelta è di cose esistenti, come dunque Dio scelse ab eterno predestinati che hanno sortita la esistenza nel tempo?

Si risponde che Dio spande le sue perfezioni come il sole spande suoi raggi, nel senso che in ogni essere traluce qualche raggio della bellezza eterna, ma non già nel senso che Dio senza discernimento e in egual misura largisca a tutti le perfezioni, e massime il lume di grazia e di gloria.

Quanto alla difficoltà che la scelta è delle cose esistenti, si risponde che si avvera in noi, i quali siamo recati a scegliere dalla bontà preesistente, ma non si avvera in Dio, il quale non presuppone, crea la bontà. Quindi la gran parola di Agostino: *Sono eletti da Dio coloro che non sono, nè punto erra Colui che gli elegge.*

Altro argomento: chi vuole tutti salvi, non trasceglie in particolare nessuno; ora *Dio vuole tutti salvi*, Acome l'postolo afferma; come dunque affermare ch'ei sceglie alcuni alla gloria?

La risposta va ponderata: Iddio con una volontà che antecede tutti i tempi e tutte le cose, vuole che tutti arrivino a salvamento, e questa volontà è sincera, come l'eterno amore che gli consigliò di espandersi al di fuori creando, ma con volontà che chiamano conseguente, cioè in seguito alla previsione dei demeriti, Dio vuole permettere che molti e molti falliscano alla meta cui dovevano e potevano giungere, se non fossero venuti manco alla grazia.

§ 6. — La prescienza dei meriti non è causa della predestinazione alla gloria, cioè Dio non ha preordinato gli uomini alla eterna vita, perchè abbia anticonosciuti i meriti o sia il buono uso che avrebbero fatto della sua grazia, ma per impulso del suo amore ab eterno gli ha scelti ad essere beati, e a tal uopo preparò la grazia che fosse mezzo e scala alla gloria, conciosiachè il sapiente preconcepisce il fine e al fine attempera e acconcia i mezzi; ora la gloria

è fine, la grazia mezzo e via alla gloria. Laonde Paola afferma che *secondo la sua misericordia ci ha fatti salvi.* (A Tito, III, 5).

E la dimostrazione è di questo tenore: tutto ciò che è nell' uomo e lo dispone e trae alla salute, dee risguardarsi siccome effetto della predestinazione, non esclusa la prima preparazione alla grazia che non può aversi senza l'aiuto divino; ora i meriti preparano il giusto e lo dispongono alla salute, essendo una germinazione della grazia, che è come semenza della gloria, il perchè sono da chiamare effetti della predestinazione e non causa.

Si ponga ben mente: nella catena dei benefizi di cui s' intesse la predestinazione, ben può un particolare effetto essere ragione e causa di un altro, ad esempio, la grazia è largita per meritare, e a risguardo dei meriti fioriti dalla grazia viene infusa la gloria. Questo è un affermare che Dio vuole l' una cosa per l' altra, e che ordina l' uno dei beni peculiari all' altro, ma tutto intero l' effetto della predestinazione, in quanto comprende la vocazione, la giustificazione e la glorificazione non ha altra ragione e causa che il volere divino. Tutta quella catena di benefizi onde siamo felicemente allacciati, viene dalla eterna bontà di Dio, come da primo e sommo principio, e si ordina e appunta alla divina bontà come a fine. Un anello è ragione dell' altro, perchè tutto è stupendamente legato nel lavoro di Dio, ma il primiero anello ha la

sua ragione nell' eterno amore che lo tessè e fabbricò, perchè volle.

Si dirà in contrario: il dare cose ineguali, agli uguali ha sentore d' iniquità. Or gli uomini son tutti eguali sì per natura e sì per colpa di origine, e sol si disguagliano pei meriti e pei demeriti. Se adunque Dio senza badare ai meriti sortisce alcuni alla beatitudine ad altri no, non dà forse a vedere in questo tenore di operazione una traccia d' iniquità?

Si risponde che Dio a nessuno è debitore, il perchè non quadra l' argomento che dando cose ineguali agli uguali si mostri iniquo. La umana stirpe per lo peccato di origine fu diseredata di ogni diritto ai beni celesti. Dio senza debito che lo stringesse, ma per impulso di amore stanziò di trarre dal cumulo di quella perduta gente alcuni cui largire la grazia, quale semente di gloria. Cui assume pertanto, misericordiosamente assume, e cui posterga, giustamente posterga senza che nessuno possa piatire con esso lui.

Affermasi del genere umano quel che affermasi del visibile universo. Vi hanno in questo diversi gradi di esseri che riflettono la eterna bellezza, quali più, quali meno, quali locati al sommo e quali all' imo, e nello svolgimento della loro vita permettendosi molti mali, acciocchè non s' impediscano molti beni.

Così nel genere umano debbono esservi diversi gradi ne' quali spicchi la gloria degli attributi

divini. Negli eletti è cospicuamente ammiranda la misericordia, nei riprovati fulge terribile la giustizia. L' Apostolo ha detto: *non è il vasaio padrone di plasmare dalla medesima pasta un vaso ad uso onorevole e un altro a uso vile? Così Dio volendo far manifesta la sua possanza, con pazienza molta sopportò i vasi d' ira atti alla perdizione, e fece conoscere i tesori della sua bontà a prò dei vasi di misericordia, i quali egli preparò per la gloria.* (Ai Rom., x, 21).

Si guardi la natura. In quel vasto e fecondo grembo avvi una comune materia che riveste forme molteplici. Perchè una parte di cotale materia è sotto una forma, e una parte sotto un' altra? Se ne rende una ragione così in genere: perchè rifulga diversità di specie nell' universo. Ma dell' essere questa parte di materia cosmica sotto questa forma e figura, e in tale e tale punto dell' universo, non può assegnarsi altra ragione che il volere divino che ha divisato con magisterio di arte incomprensibile il suo lavoro.

Così non può assegnarsi altra ragione dell' essere alcuni eletti ed altri riprovati, tranne la volontà eterna, la quale è legge a se stessa. *Perchè Dio tragga questo e quello non tragga, non voler giudicare, se non vuoi dare in fallo.* Sono parole di S. Agostino, il vero sapiente che adora senza scrutare, per non essere *oppressato dalla maestà della gloria.*

§ 7. — La predestinazione è certissima e sortisce sempre il suo fine; imperocchè la pre-

destinazione è parte di provvidenza, risguardante le ragionevoli creature, come più volte fu dimostrato; ora le cose soggette al provvedere superno infallibilmente avvengono, senza che s' imponga a tutte e singole le cose la fatale necessità; laonde anche l' effetto della predestinazione infallibilmente si avvera, senza che venga ad essere punto lesa la libertà dell'arbitrio.

Contro questa certezza si argomenta così: l' effetto della predestinazione può essere acquistato o perduto, secondo quella parola dell' Apocalisse: *Tieni quel che hai, acciocchè nessuno ghermisca la tua corona.* (III, 11.) Come dunque si afferma che la predestinazione sortisce infallibilmente l' effetto suo?

La risposta è che qui si fa motto della corona della grazia, la quale può spegnersi nell' anima del giusto. Corona è la grazia che abbellisce regalmente l' anima, ma va portata con umile temenza, perchè essa ci può cadere di capo. Al cadere poi di un giusto, Dio suole surrogarne altri, come si pare dalle parole di Giobbe: *Atterra molti, e innumerabili fa stare ritti in luogo dei caduti* (XXXIV, 24); e a questo alludono le parole allegate.

Del resto quanto alla corona della gloria, se Dio ha statuito di porla sul nostro capo, nessuno puo rapircela, chè la scienza di Dio non falla, nè la volontà si muta e niuno resiste alla possanza di lui.

Le parole dell' Apocalisse son dirizzate alla

libertà umana che può assonnarsi tra via, anneghittirsi nello studio di ben fare, fiaccarsi nelle pugne e nelle pene. È come un mormorare all' anima in guerra: combatti da strenua e fino al sangue; non guardare peraltro al sangue che versi nella lotta, ma leva in alto l'occhio e appunta lo sguardo nella corona.

§ 8. — Il numero dei predestinati è certo, e non può essere accresciuto nè scemato comechesia; il che vuol dire che Dio conosce non pure quanti si salveranno, ma quali precisamente si salveranno, e non solo anticonosce questo numero, ma lo statuisce.

La dimostrazione va tessuta così: Ogni agente intellettuale che intende una determinata misura nel suo effetto totale, elegge e determina un certo numero nelle parti essenziali che richieggonsi alla perfezione del suo lavoro. Ora Iddio è l' agente intellettuale sommo che ha preordinati gli eletti al fine della eterna vita e gli ha preordinati come principali parti a compiere il vivo tempio della sua gloria; onde Egli ha non pure anticonosciuto, ma stanziato il numero dei predestinati, e ottimamente sa quanti e quali si salveranno.

L' esempio materiale metterà in luce questa dottrina. Chi tira su la fabbrica di una casa, si prefigge una determinata misura e divisa un certo numero di mansioni da fare, conciosiachè quelle mansioni sieno parti principali di necessità richieste alla perfezione dell' edifizio. Non

così peraltro determina il numero delle pietre, essendochè le pietre non sieno parti essenziali, nè richieste di per sè alla eccellenza del fabbricato; ma solo sceglie e assume di esse il numero che è bastevole a compiere la misura delle pareti. Questa maniera tenne Dio nella produzione dell' universo.

Dio statuì nell' universo un certo numero conveniente quanto alle parti essenziali che hanno attenenza e ordine alla perpetuità, come sarebbero gli elementi, gli astri, le specie degli enti cosmici; ma non così fece quanto agli individui corruttibili, che non sono precipuamente ordinati al bene dell' universo, e sol vi concorrono, a dir così, di rimbalzo, in quantochè si conserva in essi la specie. E però, sebbene Dio conosca tutti gl' individui che popolano il vasto regno della natura, non ne statuisce un numero preciso, ma ne produce via via quanti ne occorrono a perpetuare la specie.

Il simigliante è nell' ordine della grazia. I riprovati non sono di per sè richiesti alla perfezione del lavoro di Dio, ma più tosto sottordinati al bene e alla gloria degli eletti, *di cui sono tutte le cose*, secondo la stupenda frase di Paolo (Ai Cor., III, 22.) Il perchè Dio non ne ha statuito un numero preciso, per quantunque sappia quanti e quali si danneranno.

Non è poi da scrutare quale sia il numero dei predestinati alla gloria. La Chiesa dice in pregando, che a Dio solo è conto il numero de-

gli eletti da locare nella superna felicità ; con le quali parole confessa che quel numero è un segreto dell'eterno amore, nè vuolsi punto indagare.

§ 9. — La predestinazione, risguardata nel suo effetto, non esclude il concorso delle preghiere dei santi, nè delle buone opere ; laonde S. Pietro dice : *Viepiù studiatevi di rendere certa la vocazione ed elezione vostra mercè delle opere buone : imperocchè così facendo, non pecchererete giammai e vi sarà dischiuso largo varco al regno eterno del Signore nostro e salvatore Gesù Cristo.* (II, 1, 10.)

Nella predestinazione vi ha il preordinamento eterno e l' effetto che è il suo visibile eseguimento nel tempo. Quanto al primo s' intende di leggieri che non v' interviene concorso di creature, nè per preghiere può farsi che altri sia da Dio predestinato alla gloria.

Ma quanto all' effetto, che è l' esecuzione di quel consiglio eterno, la predestinazione può e deve essere aiutata dal conato perenne delle preghiere e delle opere sante. La dimostrazione è agevole ; come la provvidenza non esclude il ministero delle cause seconde a produrre i naturali effetti, così la predestinazione non esclude l' aiuto delle preghiere e delle opere meritorie per addurre il giusto a salute. Anzi quelle cause seconde entrano nell' ordito della predestinazione stessa, e sono, come a dire, tanti anelli della gran catena di amore che Dio tesse in capo agli eletti.

Questione XXII.

DEL LIBRO DI VITA.

§ 1. — La predestinazione è chiamata nelle Scritture libro di vita, la quale nomenclatura è bella e sapiente. E in vero, si costuma d' iscrivere nei libri coloro che sono eletti e sortiti a qualcosa di preclaro e di grande, come è dei militi e dei consiglieri che si nomavano anticamente *padri coscritti;* ora i predestinati sono sortiti a un che di cospicuo e di trascendente, che è la gloria della eterna vita, il perchè la notizia ferma che Dio ha di loro si appella convenientemente *libro di vita.*

§ 2. — Il libro di vita si dice solamente dei predestinati alla gloria, perocchè la usanza porta di scrivere nel libro coloro che sono scelti a qualcosa che abbia ragione di fine e che non sia naturale. Ora la gloria eterna è trascendente le umane forze ed ha ragione di fine ultimo, in che si appunta e consuma la beatitudine della ragionevole creatura. Laonde il libro di vita si dice solamente dei predestinati alla gloria.

E non si dica che se la predestinazione si chiama libro di vita, la riprovazione dovrebbe essere chiamata libro di morte, il che pare assurdo; perocchè non è costumanza di scrivere quelli che son ripudiati, ma quelli che sono eletti.

Il libro di vita lo scrive Iddio nel suo eterno intelletto, ove ha ferma la notizia di coloro che ebbe amati e scelti alla gloria; il libro di morte lo scrive l'uomo nella sua coscienza disabbellita dal delitto, cui è dovuta la eterna pena.

§ **3.** — Nessuno può essere scancellato dal libro di vita; e la ragione è che gl'iscritti veramente sono i predestinati alla gloria. Ora la predestinazione è infallibile nel suo effetto, come più volte fu dimostrato; e però chi è scritto quanto alla gloria, non può essere scancellato.

Gl'iscritti nel libro di vita, quanto alla grazia, ponno essere scancellati, e la ragione è chiara, perchè dalla grazia che è nel libero arbitrio fiacco e mutabile, l'uomo può agevolmente scadere, come fu discorso più sopra parlando della corona.

La grazia è mezzo e non fine; è semente, a dir così, della gloria; laonde i sortiti alla grazia non si nomano assolutamente eletti, ma sì i sortiti e scelti alla gloria.

Si domanda: il volume di Dio non è immutabile ed eterno? E, se è così, le cose iscritte non rivestono forse la immutabilità del volume?

Si risponde che le cose possono guardarsi in due guise, secondo l' essere che hanno in Dio, e a questa guisa sono immutabili, come Dio. Possono poi risguardarsi secondo l' essere che hanno in se stesse, e da questo lato sono mutevoli e però cancellabili.

Va notato che queste locuzioni di libro di vita, di scrittura e di scancellamento occorrono sovente nelle Scritture, ed hanno una solennità che colpisce. Gesù nel Vangelo dice: *rallegratevi, perchè i vostri nomi sono scritti nel cielo.* (Luc., x, 20).

Daniele dice: *Sarà salvato il popolo tuo, tutto quello che sarà trovato scritto nel libro.* (XII, 1.)

David canta con amore nel Salmo 138: *Gli occhi tuoi mi videro quando io era informe; or tutti nel tuo libro saranno scritti: nuovi giorni si formeranno e neppure uno ne mancherà.*

Nel Salmo 68 grida: *Siano cancellati dal libro dei viventi e non sien descritti tra i giusti.*

Nell' Apocalisse finalmente il Verbo dice: *Chi vincerà sarà rivestito di bianche vesti, e non cancellerò il nome di luì dal libro della vita.* (III, 5.

Noi appuntiamo nei libri quel che ci è caro, quel che abbiamo intendimento di fare, e scriviamo per fermare ed eternare il pensiero e rileggere con amore. Così fa Dio co' suoi eletti; ne porta scolpiti e scritti i nomi nella sua eterna mente, fa sua delizia di tenerli in sè e risguar-

darli ; vuole che facciamo nostra gioia il saperci scritti nel suo seno, come in un libro, dove l' essere iscritto è arra di eterna vita.

La Scrittura e i Padri finalmente forniscono alcuni segni dai quali è agevole il trarre consolante congettura di appartenere al numero dei predestinati alla gloria, e sono il tenore di una vita casta, il testimonio della coscienza netta da grave colpa, il proposito fermo di patire qualsiasi iattura più tosto che rompere fede a Dio, l' ilare pazienza nei casi acerbi, il volenteroso udire la parola divina ; la soave misericordia verso dei poveri, la dilezione dei nemici, lo studio della umiltà, un peculiare affetto a Maria.

L' anima del giusto sotto l' usbergo del sentirsi pura si apre pudibonda ad una trepida gioia, nei dolori della vita s' ingagliardisce, ha fame della eterna parola, commiserando trae in sè le altrui pene, ne' cuori mesti versa potenti consolazioni, vince con amore forte ogni guerra, si deprime sino alla polvere, e dalla polvere leva lo sguardo pieno di pianto a Colei, nella quale è ogni speranza di perdono e di vita.

QUESTIONE XXIII.

DELLA POTENZA DIVINA.

§ 1. — Al trattato della provvidenza, che si attiene all' intelletto e alla volontà di Dio, siegue il trattato della potenza divina, per la quale Dio irraggia ed espande l' essere fuori di sè. Prendiamo a svolgere questo punto della scienza sacra cui si annodano dottrine splendide che rischiarono il già discorso.

§ 2. — Esordiremo dal provare che in Dio è potenza, e questo è il tenore della dimostrazione: Dio è assolutamente e universalmente perfetto, essendo il primo e puro atto nello splendore suo massimo, dunque è massimamente attivo.

E qui cade in acconcio lo schiarire una espressione adoperata ad ogni piè sospinto nelle filosofiche e teologiche discipline, che cioè Dio è puro atto senza ombra e vestigio di capacità o attitudine che chiamano potenza passiva. Questa formula vuol dire che Dio ha lo splendore di tutte le perfezioni e la pienezza di tutto l'essere; vuol dire che Dio non ha capacità di acquistare nuovi modi di essere e nuovi gradi di perfezione, perchè di fatto le ha tutte in sè. Il perchè Dio non pure ha l' attività o potenza attiva, che

dir si voglia, ma è la sua attività, come è la sua eternità e la sua essenza.

In noi la potenza è principio della operazione e poi dell' effetto che di fuori si compie, ma ciò che in noi si distingue e disunisce si aduna in Dio. La potenza attiva in Dio è dunque la sua increata essenza, fulgida e opulenta di sè, sempre viva e desta a irradiare l' essere, la verità, la bontà e la bellezza fuori di sè.

Avvi in contrario un argomento che sembra, ma non è forte: In Dio si pongono l' intelletto e la volontà come principii e cagioni delle cose, dunque è superfluo aggiungere la potenza.

Si risponde che la potenza la quale si pone in Dio, non si distingue dalla volontà e dalla intelligenza, in quanto le si considerano come principio effettivo. La scienza dirige, la volontà impera, la potenza eseguisce.

§. 3. — La potenza di Dio è infinita, e si dimostra così: Dio ha un essere attuale infinito, dunque ha una infinita attività!

Si ponga mente: quanto un agente possiede più perfettamente la forma che è il principio dell' operare, tanto ha più poderosa virtù di agire e di espandersi, come, ad esempio, quando un corpo possiede più perfettamente la forma del calore, tanto ha più gagliarda la virtù di scaldare, e avrebbe infinita la virtù di scaldare, se la forma del calore fosse infinita. Ora Iddio ha infinitezza di essere, laonde ha infinitezza di attività.

In contrario si arguisce così: chi ha virtù infinita di agire, può produrre un infinito effetto; ora Dio non produce effetti infiniti, dunque o affermare che Dio non possiede quella infinitezza di virtù, o dire che cotale virtù è indarno, come quella che non raggiunge il suo fine, le quali due cose sono del pari assurde.

Si risponde che l' attività di Dio non ha per fine la manifestazione al di fuori nei visibili effetti, ma essa medesima è il fine dell' universo. La creazione di tutto le cose è mezzo, la gloria di Dio intrinseca ed estrinseca è fine a tutto il creato. Dio è infinitamente fecondo dentro di sè, e il termine dell' azione interna è infinito, ma fuori di sè non ha un termine d' azione infinito, chè un infinito non può esser pensato fuori di Dio.

§ 4 — Dio è onnipotente, e la dimostrazione teologica è di questo tenore: La potenza di Dio si fonda, come più volte fu detto, sopra l' essere divino e s' immedesima colla essenza di Dio. Ora la essenza di Dio non è limitata ad alcun genere di ente, ma trascende in infinito ogni sostanza creata, laonde anche l' attività di Dio trascende ogni virtù creata, ed è quanto dire che Dio non solo può fare tutte le cose che sono possibili alla umana potenza, ma tutto il possibile assolutamente e che può esser concepito dall' intelletto divino. La Scrittura costuma dire che non è impossibile appo Dio ogni verbo, *Tu sei potente, o Jeova*, canta David nel

Salmo 88, *e la verità splende intorno al tuo trono*, quasi a dire che tanto si stende l' abisso della potenza di Dio, quanto si stende l' abisso della verità che splende e vive nell' intelletto di Dio.

Solo quelle cose Dio non può fare, le quali portano in sè l' ombra della contradizione, cioè che si oppongono alle prime e perspicue verità onde è governato nel suo discorrere l' umano intelletto.

Dio non può essere mosso, nè patire nè mentire, nè peccare, nè fare che il passato non sia passato, perocchè l' essere mosso è uno scadere dalla immutabilità dell' eterno, il patire è uno scadere dalla incorruttibilità del sommo bene, il mentire è uno scadere dalla fermezza del primo vero, il peccare è lo scadere dalla perfetta azione, il far che il passato non sia passato, sarebbe un affermare che il vero è falso, le quali cose ripugnano alla onnipotenza di Dio.

Si allega in contrario questo argomento: Iddio, secondo la sublime espressione della Chiesa, manifesta massimamente la sua possanza in commiserando e in perdonando. È qui dunque l' ultimo della potenza divina, nè Dio ha potere oltre quello che fa rifulgere nel perdono.

Si risponde che Dio commiserando e perdonando dimostra in modo sublime la sua possanza, ma non la esaurisce nel perdonare. E il dimostramento della possanza nel perdono è in tre guise: 1° in quanto prosciogliendo dai legami

di colpa, fa spiccare una sovrana libertà che non è ristretta da impero di superiore legge; 2° in quanto che perdonando reca l' uomo alla partecipazione di un infinito bene, il che è l' ultimo effetto della infinita virtù di Dio; 3° in quanto che perdonando, fa copia al colpevole della misericordia, la quale è il fondamento delle opere divine. Dio commiserando e perdonando asterge in un attimo dall' anima immortale ogni labe e v' imprime la radiosa impronta dell' infinito amore. Del rimanente altri portenti di magnificenza possono scaturire in Dio dall'abisso del suo essere eterno.

§ 5. — Dio può fare oltre quello che ha fatto e meglio ancora di quel che ha fatto. Qui vi è uopo di ragionamento e di schiarimento.

E primieramente Dio può fare oltre quello che ha fatto, perchè la sapienza e la potenza di Dio non sono limitate a un determinato ordine di cose, e l' ordine che splende nell' universo non adegua la sapienza che lo ha ideato, come non esaurisce la potenza che lo ha eseguito. Tutto l' universo, dice la Scrittura, è come un peso di stadera e una goccia di rugiada mattinale dinanzi a Dio. La goccia non adegua l' oceano; il peso di stadera non esaurisce l'immensità dell' essere, l' immensità del conoscere, l' immensità del potere.

Dio può dunque fare molte cose e infinite cose oltre quelle che ha fatte; può accendere nuovi astri, creare nuovi cieli di angioli e dire

all' angiolo, tratto dall' abisso del nulla; *adorami, io creo intorno a te nuovi mondi.*

§ 6. — Dio può fare anco meglio di quel che fece, in creando; e qui si ponga mente. Dio non può fare migliori l'essenze delle cose, perchè l'essenze sono invariabili, come le specie dei numeri. L' aggiungere l' uno al quattro non è fare maggiore o migliore il quattro, ma fare il cinque che è numero di specie diversa. Migliorare le cose sostanzialmente sarebbe dunque un distruggerle, nè questo si addice a Dio.

Peraltro può Dio, lasciando invariate le essenze, aggiungervi nuove qualità che ne sieno fregio e ne crescano l' accidentale bellezza, perchè la potenza divina non si restringe a questo o quel numero, nè a questo o quel grado di perfezione, come fu dimostrato più largamente.

In contrario si argomenta dicendo che Dio fece sapientissimamente e potentissimamente tutte le cose, il perchè quel che Egli fece dee dirsi l' ottimo, nè Dio può farlo migliore.

Si risponde che Dio ha sapientissimamente e potentissimamente operato quanto al modo, perocchè ha operato con tutto sè, e, a così dire, con tutto il peso della sua gloria; ma quanto alle cose fatte, ritorna la dottrina sopra allegata, che cioè alle sostanze invariate può fare aggiungimento di sempre nuove bellezze.

Si arguisce in contrario con le parole della Bibbia, la quale dice che Dio guardò le cose *ed erano grandemente buone.* Se dunque l' uni-

verso è massimamente buono, ne siegue che Dio non possa farlo migliore, essendo che niente sia maggiore del massimo, niente migliore dell'ottimo.

Si risponde che veramente l'universo non può essere migliore quanto all'ordine decentissimo che vi splende e nel quale il bene dell'universo consiste. Che se degli esseri che lo compongono ne fosse cangiato uno, si corromperebbe tosto la proporzione dell'ordine, come se una corda si tirasse oltre il dovere si corromperebbe la melodia della cetra. Potrebbe peraltro Iddio fare nuove cose e aggiungerle alle cose già fatte, e allora quel cotale universo nuovo sarebbe migliore di questo che noi veggiamo.

Vi hanno solo tre cose delle quali Dio non può far le migliori: l'Uomo Dio, la Madre Vergine e la beatitudine degli eletti. La umanità di Gesù è unita al Verbo che è Dio, la Vergine genera un figlio che è Dio, l'intelletto del beato si unisce al Vero incommutabile che è la essenza di Dio; delle quali cose niente è migliore, perocchè niente avvi che sia migliore di Dio.

Questione XXIV.

DELLA BEATITUDINE DI DIO.

§ 1. — Compiuta la trattazione delle cose pertinenti all'unità di essenza in Dio, rimane l'ultima considerazione, che è della beatitudine

divina. Le disquisizioni sulla beatitudine divina mettono, per così dire, il sigillo al trattato di Dio Uno.

§ 2. — E primieramente si afferma che la felicità o beatitudine massimamente conviene a Dio. Questo è il tenore della dimostrazione: in Dio è pienezza di essere, splendore assoluto di perfezioni e intellettualità somma, dunque è massimamente beato, conciosiachè la beatitudine sia il perfetto bene della intellettuale natura, di cui è proprio il conoscere la sua sufficienza nel bene e a cui si appartiene l'essere veracemente subbietto di felicità e di miseria. Laonde S. Paolo chiama *potente e beato Dio solo.* (1ª a Tim., VI, 15.)

Nè la beatitudine in Dio si risguarda come un che di composto, quasi adunamento di molti distinti beni, ma come un che d'ineffabilmente semplice, cioè la prima e increata essenza che è ricca di sè e in sè riposa.

§ 3. — Dio si noma beato secondo l'intelletto, ed è agevole il dimostrarlo: la beatitudine essendo il perfetto bene della intellettuale natura dee consistere in ciò che di più eccellente si trova in questa; ora l'eccellente e il perfetto nell'essere intelligente è l'intendere stesso, imperocchè l'intelletto trae a sè in certa guisa tutte le cose e intellettualmente diventa tutte le cose, il perchè Dio che è tutto intelletto e il cui intendere s'immedesima colla sua eterna essenza, secondo l'intelletto vuolsi ap-

pellare beato. S. Gregorio dice: *Dio è glorioso in quanto di sè fruisce, ne ha mestieri di laude che gli venga fuori.* E noi pure fruiremo di Dio secondo l' intelletto, dice S. Agostino, essendochè *la visione sia tutta la mercede del nostro amore.*

Si arguisce in contrario: la beatitudine ha ragione di fine e risguarda la volontà, laonde parrebbe meglio il dire che la beatitudine sia nella volontà e nell' amore.

Al che si risponde che la beatitudine è obbietto della volontà, ma con ciò riman fermo che essa sta nell' intendere e nell' intelletto; e la ragione è che l' obbietto della potenza si concepisce prima dell'atto, come si concepisce prima l' obbietto visibile che il vedere. Sia la beatitudine obbietto della volontà, ma essa si concepisce prima che l' atto del volere, il quale si adagia nell' obbietto beatificante.

§ 4. — Dio è la beatitudine di ogni beato; si ponga mente. Nella beatitudine vanno distinte due cose, l' obbietto beatificante e l' atto beatifico, come nell' intendere vanno distinti l'intelligibile e l' atto dell' intelletto. Ciò posto, si afferma che Dio è la beatitudine di ogni beato, in quanto che Egli è il supremo intelligibile e il sole della gloria ai cui raggi scaldansi tutti i beati.

Ma quanto è all' atto beatifico, la beatitudine di ogni beato è un che di creato e di finito, cioè lo stesso intendere, conciosiachè la beati-

tudine sia una perfezione della intellettuale natura. Il beato si abbraccia all' infinito che è Dio, ma l' atto con cui si abbraccia è un che di finito, come l' essere da cui rampolla e fiorisce.

Solamente in Dio, l' obbietto beatificante e l' atto beatifico si adeguano e s' immedesimano con la essenza eterna, perocchè l' intendere e l' essere sono tutt' uno in Dio.

E qui si noti che la felicità de' beati quanto all' obbietto è una medesima per tutti; non così è della beatitudine dalla parte dell' atto. In cielo vi sono più beatitudini ed una beatitudine, cioè un medesimo obbietto che è la essenza di Dio, la quale fulge tutta intera ai celesti, e diversi gradi di visione e di godimento, secondochè saranno stati più intensi e più fervidi i conati dell' amore quaggiù. Così dee intendersi la parola di Gesù nel Vangelo: *Nella casa del Padre mio vi sono molte mansioni.* (Giov., XIV, 2).

§ 5. — Nella beatitudine divina ogni beatitudine è inchiusa, e si dimostra così: vi ha la beatitudine che si chiama contemplativa, la beatitudine attiva, la beatitudine terrena. Ora tuttochè si trova di desiderabile in queste tre maniere di felicità che hanno un che di perfetto preesiste per un modo eminente nella beatitudine divina.

E primieramente il contemplare la verità è la beatitudine dell' intelletto, tanto che al folgorarne dei primi raggi, l' anima si dilata ed apre alla gioia. Quanto si sale di più in con-

templando, più se ne assapora la dolcezza allettatrice e più sereno è il godimento. Ora in luogo della beatitudine dei contemplanti, Dio ha il conoscimento di sè e di tutte le cose e bellezze che vede in sè.

Avvi un' altra beatitudine che chiamasi attiva ed è propria di coloro che hanno la maestà sovrana e si piacciono nel governare le moltitudini, e in luogo di cotale beatitudine Dio ha il governamento dell' universo. Egli è una sovranità regnatrice che impera ai mondi.

Avvi una terza beatitudine che è la terrena e consiste nella voluttà, nelle dovizie, nel potere, nella dignità, nella fama che, quando è largamente diffusa, si chiama gloria. Ora in cambio della voluttà Dio ha l' ineffabile godimento di sè, in luogo delle dovizie ha la sua sufficienza in ogni bene per la quale basta a sè stesso, in vece del potere possiede la onnipotenza, per la dignità ha il reggimento dell' universo, per la fama e gloria ha l' ammirazione di tutte le creature. Tutte le beatitudini sparte e finite si adunano in Dio, e sono beatitudine fontale e infinita.

Nè vale il dire che alcune delle beatitudini noverate son false a alcune corporee, e che perciò non debbono essere punto recate a Dio; perocchè si comprende che vi ha in ogni beatitudine, anco falsa, un' ombra e un vestigio di buono, come in ogni errore vi ha un' ombra ed un vestigio di vero, e fu detto già in principio

che il materiale e il corporeo va purificato d'ogni limite e di ogni macchia, e poi in un modo eminente locato in Dio.

Dio ha la conoscenza, l' amore e il godimento di sè, è spettacolo a sè di sempre nuova e sempre antica bellezza; nella opulenta requie del suo eternale essere si adagia con infinito compiacimento, vive dentro all' abisso della sua gloria in sè e di sè, immutabilmente ricco e beato.

Epilogo delle precedenti questioni

DI DIO UNO

Ora che siamo in parte a riva del nostro corso, volgiamoci a guardare il pelago che abbiamo varcato. La sublimità delle cose e l'ordine severo della trattazione ci faranno colpo, e c' imprimeranno uno slancio ampio verso Dio che è l' obbietto dei nostri studi. Dimostrato in principio che v' è una scienza sacra la quale ha per intendimento precipuo di porgere la conoscenza di Dio, e che questa scienza trae dalla parola rivelata le conclusioni, mercè il raziocinio, noi ci rifacemmo dal moto, dagli effetti, dai gradi di perfezione, dalla contingenza degli esseri e dall' unità meravigliosa di ordine che splende nell' universo, per salire al primo principio im-

moto di movimento, alla primiera e somma causa, all'essere necessario, all'ottimo in ogni maniera di perfezione, al governante supremo.

Veduto che Dio era, indagammo il modo come egli era o più tosto come non era, essendochè Dio si conosca meglio per via di negazione che di affermazione, e ci studiammo di rimuovere da Lui ogni difetto e ogni limite, dimostrando che Dio non era corpo, nè un che di corporeo, nè un composto di potenza e di atto, di natura e di individuo, di subbietto e di qualità accidentali; lo ammirammo non circoscritto da termini di specie e di generi, ma come un essere trascendente ogni genere di enti, ineffabilmente semplice e che non può venire in composizione di nessuna creata cosa.

Dalla semplicità passammo alla perfezione, affermando che Dio è universalmente perfetto, cioè possiede nella purità somma dell' atto la pienezza e lo splendore di tutte le perfezioni, di guisa che tutte le create cose somigliano a Lui ed Egli non somiglia a nessuna.

E perchè una cosa, in quanto è in atto e perfetta, si appella buona, investigando la natura del bene, inferimmo che Dio è sommo bene, bene per essenza, tal che ogni bontà e bellezza diffusa nell' universo sia stilla e raggio di quella bontà fontale.

Dal concetto di perfezione ci avanzammo al concetto d' infinitezza e di immensità, conciosiachè Dio nell' essere e nelle perfezioni disdegni

fine e misura e sia nell' intimo di tutte le cose a cui conserva l' essere, producendolo sempre.

Esclusa la composizione da Dio, ne escludemmo altresì il moto e la mutazione, e contemplammo l' immutabile essere di Lui, portandoci col ragionamento alla eternità che è possessione tutta insieme e perfetta d' interminabile vita. Dall' essenza di Dio eterna, è inseparabile la unità, conciosiachè l' uno sia l' ente indiviso ; il perchè scorrendo i diversi gradi di unità c' inalzammo a Colui che è massimamente e ineffabilmente uno.

Dopo aver guardato Iddio come è in sè, nello splendore massimo delle sue perfezioni, studiammo quale Egli è nella conoscenza nostra, e lo affermammo invisibile allo sguardo dei sensi, incomprensibile alla ragione, e possibile ad essere conosciuto svelatamente, mercè il glorioso lume che ingagliardisce l' intelletto creato a intuire, ma non a comprendere adeguatamente la essenza eterna.

Dalla incapacità nostra di conoscerlo comprensivamente emerge la incapacità di nomarlo, il perchè lo dicemmo ineffabile, e per quantunque vi abbia un nome meno inadeguato, *Colui che* è, nondimeno la essenza divina rimane inespressa e inesprimibile dalla parola dell' uomo.

A questo punto il varco era agevole dalla sostanza alla operazione, e prima ragionammo della operazione che rimane nell' operante, cioè dell' intendere, spiegando come Dio intende sè per se stesso, come l'intendere è la sua stessa so-

stanza, come la scienza in Dio non sia faticevole lavorio d' indagamento, ma sereno intuito, pel quale comprende sè; come abbia conoscenza dei singolari, dei futuri contingenti, di infinite cose, e come in fine quella cotale scienza sia eminentemente speculativa e pratica, cagione dell'essere delle cose, e al tutto invariabile.

E perchè le ragioni delle cose, che preesistono in Dio si appellano idee, al trattato della scienza e sapienza divina annestammo il trattato delle idee o forme archetipe, sempiterne e immutabili, che son contenute nella intelligenza divina.

Dalla scienza fluiva naturalmente la trattazione del vero che ne è l'obbietto; il perchè favellando della verità che è l'equazione della cosa e dell'intelletto, dimostrammo che Dio è la sua eterna e incommutabile verità, e siccome l'intendere è dei viventi e l'intendere è la vita, prendemmo a discorrere della vita ne' suoi diversi gradi, affermando che Dio è il supremo vivente e che tutte le cose son vita in Dio.

Dalla prima operazione immanente che è l'intendere, ci stendemmo alla seconda che è il volere, e facemmo largo trattato della volontà divina. Dalla intellettualità somma rampolla la volontà, per la quale Dio vuole sè necessariamente e liberamente le cose fuori di sè.

C' ingegnammo di render chiaro, quanto era possibile, il come questa volontà eterna è cagione di ciò che esiste nel tempo, come si ac-

concia alla natura e all' indole delle cose, come non lede l' arbitrio umano, non si cangia e si adempie sempre.

Dal ragionamento della volontà ci allargammo a investigare le cose che sono nella volontà divina e tenemmo proposito dell' amore, e lo vedemmo fulgere in Dio che ama tutte le cose, in quanto vuole ad esse il bene dell' essere.

Dall' amore in Dio fiorisce, a dir così, la giustizia, quale si conserta e intreccia alla misericordia nelle opere divine. La giustizia largisce a ciascun essere ciò che gli è dovuto ad asseguire il fine, e convenientemente si appella in Dio verità, essendochè la verità dell' intelletto divino sia misura e regola di tutte le cose.

La misericordia poi che rimuove i difetti e le miserie, massime dalla ragionevole creatura, spicca nelle opere di Dio più perspicuamente che la giustizia, essendochè la misericordia sia radice e prima cagione delle opere divine, e l' influsso della prima cagione sia più veemente e più poderoso.

E qui pigliammo a esame le cose pertinenti all' intelletto e alla volontà divina, cioè la provvidenza, che è l' ordinamento di tutte le cose al fine, e che si svolge e attua nel visibile governo dell' universo.

Dalla provvidenza che risguarda le cose in genere, ci volgemmo alla predestinazione che concarne le ragionevoli creature in ordine alla eterna salute, e vedemmo che Dio liberamente

ed eternalmente sceglie ed ordina alla grazia e alla gloria molti, permettendo che anche molti scadano per propria colpa dall' eternale fine, il quale scadimento anticonosciuto e permesso si chiama riprovazione.

A compimento della predestinazione toccammo del libro della vita, cioè della ferma notizia che Dio ha dei predestinati alla gloria, e notammo che a Dio si appartiene scrivere il libro di vita, in cui legge con amore il nome de' suoi amici, dovechè il libro di morte lo scrive l'uomo, facendosi scudo del suo stesso arbitrio a respingere i raggi della eterna bellezza.

Esaurita così la trattazione di ciò che si attiene alle operazioni immanenti, veniva per ordine di materia lo studio della potenza, che è il principio dell' agire al di fuori, e dimostrammo che in Dio infinita è la potenza, come infinito è l' essere attuale da cui emana, il perchè Dio può fare oltre quel che ha fatto e meglio di quel che ha fatto, cioè crear nuovi mondi e i già creati vestir di nuove bellezze.

E qui a corona di tutte le questioni occorreva svolgere il trattato della beatitudine divina, e lo facemmo osservando che la dottrina della beatitudine scaturiva dalle cose tutte già ragionate.

E in vero, alla beatitudine concorrono la perfezione dell' essere, l' intelletto che apprende il vero e il bello, e il tenore di una uniformità inalterabile nella conoscenza e nel godimento.

Ora Iddio ha la pienezza di tutte le perfezioni, con la infinitezza e la immensità; ha l' intelletto che adegua la increata essenza, oceano di verità e di bellezza; ha la eternità che è possessione tutta insieme e perfetta d' interminabile vita; dunque Egli è il solo veracemente beato.

Questa vita dal Padre che ne è la fonte, sgorga nel Verbo che esaurisce la fecondità dell' intelletto increato, e dal Padre e dal Verbo nello Spirito Santo che esaurisce l'abisso della bontà e dell' amore, e qui è il mistero della Trinità eterna.

Davanti a questo oceano che si stende inesplorato allo sguardo della umana ragione, il cuore palpita di trepida gioia, il ginocchio s'incurva sino alla polvere e le lingua di fango gitta il grido dei Cherubini: *Santo, Santo, Santo, il Dio che è, il Dio che verrà, il Dio onnipotente.*

FINE DEL TRATTATO DI DIO UNO.